

THE
UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY

520 EAST 58TH STREET
CHICAGO, ILL. 60637

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
PRESS

CHICAGO, ILL.



CHICAGO, ILL.



مرکز تحقیق و تکثیر اسناد و کتابخانه ملی

کتاب عده الکیاس
فی شرح معانی الأساس
نسخه الاول



مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

كتاب عدة الأكياس في شرح معاني الأساس

للإمام العلامة
شمس الإسلام وحافظ علوم آباء المطهرين الكرام
أحمد بن محمد بن صالح الشرفي الفاسي
بَلَّ اللَّهُ بِوَابِلِ الرَّحْمَةِ وَالرَّضْوَانِ شَرَاهُ
وَجَزَاهُ عَنِ الْمُسْلِمِينَ وَكَافَاهُ وَأَعَادَ
مِنْ بَرَكَاتِهِ آمِينَ آمِينَ

للجزء الأول



دار الحكم والجماعة
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م



مركز بحوث وتطوير علوم إلكترونية



دار الحكمة والتراث

للمكتبة والنشر والتوثيق

ج. ي. - صنعاء

شارع القصر الجمهوري

هاتف: ٧٣٥٨٤ - ٧٧٢١٧١

ص. ب. ١١٠٤١ - برلين: مكتبة

ص. ب. ٨٠٣ - ٢١ فاكس: ٧٧٢١٣٣

تعريف بالمخطوطات التي اعتمدنا عليها

بسم الله الرحمن الرحيم وصل الله على سيدنا محمد وآله وسلم. بحمد الله سبحانه وتعالى ثم مراجعة وتصحيح كتاب عدة الأكياس في شرح معاني الأساس تأليف الإمام العالم العلامة شمس الإسلام أحمد بن محمد بن صلاح الشرقي رحمه الله تعالى بعد نقله على نسخة خطية قريبة العهد تاريخ نسخها سنة ١٣٩٥ هـ وكان الاختيار لهذه النسخة لأمرين الأول الظن بصحتها الثاني لوضوح خطها وبعد الفراغ من النقل قابلناها على عدة نسخ مخطوطات فوجدنا النسخ متطابقات ومطابقات أيضاً للنسخة التي نقل الكتاب عليها إلا أن هذه النسخ متأخرات حيث تاريخ نسخ الأولى منها في سنة ١٣١٠ هـ والمتأخرة سنة ١٣٩٥ هـ وهي التي نقل الكتاب عليها كما أشرنا آنفاً.

وعند الانتهاء من المقابلة وحيث أننا لم نزل نبحث عن نسخ قديمة إذ عثرنا على نسخة مخطوطة قديمة بخط نسخي متوسط وموافق للقواعد الإملائية إلا أن كاتبها لم يذكر تاريخ الفراغ من نسخها وكذا اسمه لم يذكره كما هي العادة في الأغلب للنساخين إلا أن في الديباجة ما نصه «كتاب عدة الأكياس شرح الأساس تأليف الإمام العلامة شيخنا وبركتنا شمس الإسلام أحمد بن محمد بن صلاح الشرقي حفظه الله تعالى» فيظهر من هذا أن كاتبها كان أحد تلاميذ المؤلف والله أعلم وأما كاتبها فهي كتبت في حياة المؤلف لحيث وهو كتب في آخر صفحة من النسخة بخطه ما مضمونه «بأنه تيسر للفقير الأعلم

الأفضل محمد بن عبدالرحمن بن محمد الضمدي سماع هذا الكتاب علي وهو الشرح الصغير المسمى عدة الأكياس شرح الأساس بتاريخ يوم الخميس لعشرين يوماً مضت من شهر شعبان سنة أربع وأربعين وألف وكتب أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي وفقه الله وكما كتب الفقيه محمد بن عبد الرحمن الضمدي رحمه الله تعالى بخطه في آخر صفحة من النسخة المذكورة ما يلي: وبأنه بلغ قراءته لهذا الكتاب على مصنفه في تاسع عشر شهر شعبان سنة أربع وأربعين وألف وكتبه محمد بن عبدالرحمن التهامي ثم الضمدي ثم اليمني وقد أثبتنا النصين كاملين مع صورة فوتوغرافية لأصليهما ضمن كتابنا هذا وكما تيسر لنا نسخة أخرى مخطوطة قديمة أيضاً وبخط نسخي جيد جداً وهي أحسن من الأولى لحسن خطها ومراعاة كاتبها للقواعد الإملائية والإعراب فالنسخة معربة من أولها إلى آخرها ويظهر من خلال هذا العمل أن كاتبها كان عالماً ومن المهتمين بالعلم كتب في آخر صفحة من الكتاب وافق الفراغ من نسخه وقت العصر يوم الاثنين ١٩ شهر محرم الحرام سنة ١٠٤٧ هـ بخط الفقير إلى الله تعالى حسن بن مهدي بن محمد المهمل غفر الله له ولوالديه وللمؤمنين.

مركز بحثية كبرى في الرياض

هذا ومع مواصلة البحث لمزيد من النسخ القديمة تيسر لنا صورة فوتوغرافية لنسخة الشرح الكبير مخطوط بخط المؤلف رحمه الله تعالى موجودة في مكتبة المؤلف بغرفته التي كانت خاصة به ويكتبه الكاتبة في داره المعروفة في معمرة قرب مدينة شهارة ذكر في آخر صفحة من الكتاب بعد الحمد لله تعالى والثناء عليه والدعاء بأنه تم جمع هذا الشرح الكبير المبارك من أقوال الائمة وعقائدهم في شهر رجب من سنة إحدى وثلاثين بعد الألف بمحروس شهارة عمرها الله بالصالحين من عباده وكتب الفقير إلى كرم الله أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي وفقه الله وبعد حصولنا على هذه النسخ أجرينا المقابلة بين النسختين الأولى التي كتبت في حياة المؤلف رحمه الله وقرئت عليه والنسخة الثانية التي بخط المهمل رحمه الله تعالى فوجدناهما متطابقتين ومطابقتين أيضاً للشرح الكبير فيما هو المختصر منه ثم بعد المقابلة بين هذه النسخ أجرينا المقابلة بين هذه النسخ والنسخ المتأخرات فظهر بينها فرق كبير من حيث

وجود زيادات في النسخ المتأخرات وسقط وأخطاء والحيرة من هذه الزيادات من أين جاءت وكيف وكان على من وضعها أولاً أن يحدد تلك الزيادة التي رأى زيادتها أو العبارة التي رأى التعبير عنها بغيرها ثانياً ذكر الوجه في تلك الزيادة أو تلك العبارة ثالثاً أن يذكر اسمه هذا وإذا تأمل القارئ فليس في الزيادات ما يخل بالكلام أو بغير المعنى فالكلام مستقيم والمعنى ظاهر وقد تكون في رأي واضعها إما استدراكاً أو استظهاراً أو استطراداً باعتبار الموضوع الذي أدرجت فيه وفي نظره أنه محتاج إلى ما ينسب عليه أو يزيده وضوحاً وقد أبقينا هذه الزيادات في محالها حسب ما هي عليه والأمر متروك للقارئ ولكل نظره وفكره وأما حدوث السقط فليس إلا سهواً فقط من النساخين ابن آدم محل الضعف إنما الكمال لله سبحانه ونعالى وكذا الأخطاء ليست إلا من قبل النساخين والسبب في ذلك أن بعض الكلمات تكون مثلاً غير واضحة إما لسوء الخط أو لطروء ما يغير الكلمة أو بعض حروفها فلا يفهمها الناسخ على الحقيقة فقد يكتبها على ما يظنها في نفسه أو على ما يتسنى له إذا لم تظهر له وسببه أن أكثر النساخين ليسوا بعلماء لأن العالم إذا أشكلت عليه الكلمة فإنه لا يكتبها إلا بعد التأكد منها هذا وقد اعتمدنا النسخة التي كتبت في عصر المؤلف وقرئت عليه أصلاً لأن كونها قد قرئت عليه في غاية من الصحة والاطمئنان والسلامة من الشكوك والتقدير والاحتمالات وقد أثبتنا ما كان زائداً وجعلناه بين معكوفتين هكذا [١] سواء كانت الزيادة قليلاً أم كثيراً وما هو ساقط أثبتناه وما هو خطأ أصلناه طبق الأصل وكذا كل كلمة أو عبارة مخالفة للأصل فقد أثبتناها على ما هي في الأصل وذكرنا تلك الكلمة أو العبارة المخالفة للأصل في أسفل الصفحة سواء كانت في الواقع صواباً أم خطأً وسواء كانت من النسخ المتقدّمة أو المتأخرات وقد أشرنا إلى رموز من حيث الجملة لأن ذكر كل نسخة بعينها تطويل لغير فائدة لأنه كما ذكرنا أولاً أن النسخ المتأخرات متطابقات ما عدا الشيء القليل والرموز كالآتي الشرح الكبير (ش) نسخة المؤلف يعني التي قرئت على المؤلف (أ) النسخة التي بخط المهمل (ب) إذا كانت الكلمة متوافقة في أكثر النسخ (ث) إذا كانت الكلمة في قليل من النسخ (ض) إذا لم تكن الكلمة إلا في نسخة واحدة (ن) هذا وقد

بذلت جهدي ووسعي في إخراجه طبق الأصل إيفاء بغرض المؤلف رحمه الله
من عموم النفع به لإخواننا المسلمين طالباً بهذا العمل مرضاة رب العالمين
سائلاً له الرأفة والرحمة والعفو والمغفرة والتوفيق لصالح الأعمال والفوز بالجنة
والنجاة من النار لنا ولوالدينا والمؤمنين أجمعين وصلى الله على سيدنا محمد وآله
الطاهرين وأصحابه الراشدين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين الفقير إلى
ربه حسن بن يحيى اليوسفي وفقه الله.

قام معنا بالمراجعة والتصحيح الأخ العلامة عبد الله بن إبراهيم الهادي،
والأخ العلامة علي بن يحيى الذويد، عبد الرحمن بن يحيى العجري، محمد بن
يحيى العجري، عبد الرحيم حسن اليوسفي، والعلامة يحيى بن محمد بن حسن
العجري.

وحرر ١٥ شعبان سنة ١٤١٤ هـ الموافق ١٩ يناير ١٩٩٤ م.



مركز بحوث العلوم الإسلامية

كِتَابُ عُدَّةِ الْكِبَارِ فِي شَرْحِ مَعَانِي الْأَشْيَاءِ

لِلْإِمَامِ الْعَلَامِ سَيِّدِ الْإِسْلَامِ وَخَافِظِ الْعُلُومِ أَنَاةِ الْمُظْهِرِ الْأَكْرَامِ
أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْمَسْرُوقِيِّ الْقَاسِمِيِّ بِإِذْنِ اللَّهِ تَوَالِيهِ الْعِلْمُ وَالْإِيمَانُ
وَحِرَاءُ عَنِ الْمَسْرِقِ وَالْمَفَاهِ وَأَعْمَادُ سُبُوحَاتِهِ أَسْرَارِهِ

مَرْكَزُ تَحْقِيقِ كَلِمَاتِهِ سَعْدِي

وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ
وَعَلَى آلِهِ

بسم الله الرحمن الرحيم

لا بد من العلم بالحق والعدل في كل شأن من شأناهم ولا بد من العلم بالحق والعدل في كل شأن من شأناهم

[illegible]

سیداد و سہا بہ انشاء اللہ کہوں نہیں کہ دلچسپ اور دلکش ہے۔

لا يخرج منه وسقط ما ذكره علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو قوله

من عتق رقبة أو ولد له فتى أو كرمه فله من ثمنها ما يشاء و
حد سواء - وإن كان المملوك قد تزوج بإعارة أو زنا أو بغيره وجازته

الحمد لله الذي جعل في هذه الصلاة والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله

مجلس شورای عالی قوه قضائیه

والله اعلم بالصواب

وَالْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالْبَاقِي وَالْحَيُّ الْقَيُّومُ الَّذِي لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَ رَبِّهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَ أَدْبَارِهِمْ وَسَيَعْلَمُ الَّذِي أَذْنَبَ إِذَا يَخُصُّهُمْ بِعَذَابِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

[illegible]

وكانت هذه هي الحالة التي كانت عليها مصر في ذلك الوقت، وكان هذا هو الحال في جميع البلدان التي كانت تحت الحكم العثماني، وكان هذا هو الحال في جميع البلدان التي كانت تحت الحكم العثماني.

[illegible]

هو الحسب الذي هو في الوضوء على غير الخصال

و السبله الخلفه فخره كذا ميرزا محمد خانبهاده الحنفى الرحيم طبع في دار المطبعه في الهند

[illegible]

لما وافق القضاة في اختياره لانه لم يكن ممنوعا ولا موقفا ولا محظورا ولا معذورا ولا غير ذلك من الامور

سواء في المهر وكود النكاح والطلاق والنفقة لا يجوز إلا أن يكون على القبول والرضا

على كون الاموال في يد المدينين من غير ان يكونوا قد اخرجوها من اموالهم

[illegible]

خبر

[illegible]

وَالْمُشَاقَّةُ فِي الْفَقْرِ عَيْنُ تَعَزُّدٍ بَيْنَ وَاسْخَرُ وَكَذَلِكَ الْمَرَادُ بِهِ الْعِدَّةُ الْمَعْنَى لَمْ
 عَنْ الْبَاطِلِ تَهَابُهُ الدُّنْيَا وَرَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى إِلَهٍ وَكَلَّمَ
 بَدَلَكُمْ أَيُّ مَا عَدَّ إِلَى الْبَاطِلِ وَتَطَهَّرَ مِنْ الرِّجْسِ وَكَوْنِهِمْ عَلَى الْحَقِّ حَتَّى يَنْقُضُوا
 وَأَعْبَدُوا مَعَهُ رِجْرَاءً بِخُطْبَةٍ وَبَعِيْرَ كَلَّمَ لَهَا مَرَّةً وَتَكَرَّرَ مِنْ الْإِلَهِ لَوْ عَلَى ذَلِكَ وَكَانَ
 الْمَجِيئُ عَلَى هِيَ السَّاحِيَّةُ لَعَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَيْهِمْ سَلَامٌ وَتَوَاضَعُوا
 الْأَعْظَمُ قَالُوا وَالْمَرَادُ بِالشَّوَادِ الْأَعْظَمُ كَذَلِكَ وَهُوَ الْأَحْسَنُ مَذْهَبًا قُلْنَا إِنْ سَخِرَ
 هَذَا الْمُجَرَّبُ بَلَيَقُ الْمَرَادُ بِهَذَا الْحَقِيقَةُ لَعَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَيْهِمْ سَلَامٌ وَتَوَاضَعُوا
 لَوْ مَعَهُ وَإِنْ سَخِرَ أَسْفَلُ فِي الدُّنْيَا يَنْصَلُوكَ مِنْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَيْهِمْ سَلَامٌ
 أَوْ تَقِلُّ وَالْعَرَبُ سَمَّا بِسَمِيٍّ وَكَانَ فِي ذِكْرِ الْعَشِيَّةِ وَرَسَاكَ لَمْ يَكُنْ الْكَلَامُ الْإِعْلَاءُ
 عَلَيْهِ الشَّلَاةُ مِنَ الْبَلَاءِ وَالْبَلَاءُ وَالْمَرَامُ وَالْمَرَامُ مَعَكَ الْبَلَاءُ وَالْمَرَامُ
 تَهَيُّؤُهُ لِبَدْعِهِ مَا فَارَقَهَا وَالْمَرَامُ نَهْجًا مَعَهُ أَضِلُّ الْمَجِيئُ وَإِنْ تَوَلَّوْا وَالْمَرَامُ
 نَهْجًا مَعَهُ أَضِلُّ الْبَاطِلِ وَإِنْ سَخِرَ وَاسْتَبَدَّ أَسْكُونِ الْمَرَادُ الْأَعْظَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ
 نَهْجًا مَعَهُ وَتَعَالَى وَتَوَسَّى كَذَلِكَ أَيُّ الْأَعْظَمُ مِنْ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الدُّنْيَا
 سَهْلُ اللَّهِ مَا يَأْتِيهِمْ وَحَقِّكُمْ بِهَيَاثُمْ مِنْ عَقْدِهِ حَاثِرُ السَّعْيِ وَتَجِدُ
 الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ مَحْمُودٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَلُو الطَّيِّبِ الطَّاهِرِ الدُّنْيَا
 أَوْ تَسْتَأْنِسُ نَهْجًا مَعَهُ عَلَى جَمِيعِ الدُّنْيَا وَتَوَاضَعُوا بِهَذَا الْعَرَبُ الْمَجِيئُ وَتَعَالَى
 لَسَانُ رَسُولِهِ الْمَجِيئُ وَتَوَاضَعُوا مَعَهُ دَكِرَ رَسُولِهِ لَمْ يَكُنْ وَتَوَاضَعُوا وَتَعَالَى
 الْحَقُّ لَهُ عَلَى حَقِّهِ إِلَى بَرٍّ أَلُو الدُّنْيَا وَتَوَاضَعُوا لَوْ تَقَارَبَ نَهْجًا مَعَهُ سَائِلُ الْعَالَمِينَ
 حَمْدُ اللَّهِ لَسَائِلُ مَعَاتِهِ وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ آمِينَ وَرَقْنَا اللَّهُ
 التَّوَسُّقُ يَنْصَلُوكَ تَسْلِيمًا وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ تَوَاضَعُوا
 وَحَقِّ مَحْمُودٍ دِي حَقِّ لَدَيْهِ أَلُو حَوَاذِ حَقِّهِمْ زَوْجُ دَجِيمٍ وَتَعَالَى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِ مَا
 حَمْدُ وَتَعَالَى أَلُو الطَّيِّبِ الطَّاهِرِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

تَعَالَى اللَّهُ وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ
 وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ
 وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ

وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ
 وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ
 وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ وَتَوَاضَعُوا نَهْجًا مَعَهُ

بخط المؤلف من آخر صفحة من الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم لما من
الله سبحانه وله الحمد علينا بجمع شرخي الأساس الكبير والصغير ويسر الله
مسحانه للعقبة الأجدد الأفاضل الأعلم الأوجد صفوة الشيعة الأطيبين خلاصة
الأخيار المتمسكين بمودة آل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الأكرمين
والراكبين في سميتهم التي لا يجلو إلا من ركبها من أهوال يوم الدين
محمد بن عبد الرحمن بن محمد الصمدي بهامي ثم البهي سماع هذا الكتاب
عليّ وهو الشرح الصغير المسمى عدة الأكياس والنسب في الإجازة لرواياته
عني فاستحرت الله سبحانه وأجرت له رواية هذا الشرح المذكور عني ورواية
الشرح الكبير وهو كتاب شعا صدور الدس عني أيضاً وأجرت له أيضاً ما
وقف عليه من مسائي وأجوتي وما هو لي سماع من كتب الحديث وغيرها أو
إحارة ككتاب أصول الأحكام والشع وأجرت له أيضاً من كتب الإمام المنصور
بالله القاسم بن محمد قدس الله روحه في الحجة كتاب الإرشاد وكتاب التحذير
من الفتنة والخواب المحتار على مسائل عبد الحار ولا اشترط في ذلك إلا ما
شرطه أهل العلم من عدم التصحيف والتحريف في اللفظ والمعنى وأنا أبرأ
إلى الله سبحانه من رواية الأحاديث التي تضمن الجبر والتشبيه وما لا يجوز
على الله سبحانه وطريقي في ذلك مما لم يكن من تأليفي ويطري إلى الإمام
الأعظم أمير المؤمنين المنصور بالله رب العالمين القاسم بن محمد قدس الله
روحه في الجنة وطريقه في ذلك معروفة في كتبه فليطلبها من أرادها والله ولي

التوفيق والهداية وهو حسبي ونعم الوكيل بتاريخ يوم الخميس لعشرين مصت
من شهر شعبان الكريم سنة أربع وأربعين وألف وكتب أحمد بن محمد بن
صلاح الشرفي القاسمي وفقه الله لما يرضيه بحق محمد وآله وسلم.

وبخط تلميذه محمد بن عبد الرحمن الضمدي رحمه الله تعالى في آخر
صفحة من الكتاب أيضاً بلغ قرأني لهذا الكتاب الحليل على مصنفه حفظه
الله تعالى وأعاد علي وعلى المسلمين من بركاته قبل ظهر يوم الأربعاء تساع
عشر شهر شعبان سنة ١٠٤٤ هـ أربع وأربعين وألف وكتبه الفقير إلى الله
تعالى مولى آل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم محمد بن عبد الرحمن
التهامي ثم الضمدي ثم اليماني أقول الله عزّته وعمره له وورقه العلم والعمل
أمين أمين وكان ذلك في منزل أمير المؤمنين وسيد المسلمين المؤيد بالله رب
العالمين^(١) أيده الله وحفظه في عصر^(٢) من أعمال درب الأمير عمره الله
بالتقوى.

()

بخط تلميذه محمد بن عبد الرحمن الضمدي رحمه الله تعالى في آخر
صفحة من الكتاب أيضاً بلغ قرأني لهذا الكتاب الحليل على مصنفه حفظه
الله تعالى وأعاد علي وعلى المسلمين من بركاته قبل ظهر يوم الأربعاء تساع
عشر شهر شعبان سنة ١٠٤٤ هـ أربع وأربعين وألف وكتبه الفقير إلى الله
تعالى مولى آل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم محمد بن عبد الرحمن
التهامي ثم الضمدي ثم اليماني أقول الله عزّته وعمره له وورقه العلم والعمل
أمين أمين وكان ذلك في منزل أمير المؤمنين وسيد المسلمين المؤيد بالله رب
العالمين^(١) أيده الله وحفظه في عصر^(٢) من أعمال درب الأمير عمره الله
بالتقوى.

(١) محمد بن الإمام المصنوع بالله القاسم بن محمد بن علي عليهم السلام
(٢) أقر درب الأمير بمدينة حور عظيمة بعد من صعد سبعين كيلو جهة الشمال غرباً أقر بفتح
اهمزة والقاف وسكون الراء

بسم الله الرحمن الرحيم ترجمة المؤلف رحمه الله تعالى

هو أحمد بن محمد بن صلاح بن محمد بن صلاح بن أحمد بن محمد بن القاسم بن يحيى بن الأمير داود بن المترجم بن يحيى بن عبدالله بن القاسم بن القاسم بن سليمان بن علي بن محمد بن يحيى بن علي بن القاسم الحراري بن محمد بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، العلامة شمس الدين المعروف بالشري ولد سنة (٩٧٥هـ) بهجرة فويعة بالشاهل من الشرف الأسفل شمال غرب صنعاء.

نشأ في أوساط أسرة علوية فاضلة، فتعدى بالعلم والمعارف منذ طفولته، ولما بلغ سن الشباب تقل من بلد إلى بلد ومن هجرة إلى هجرة لطلب العلم وتحصيل المعارف في شتى العصور.

وفي وقت مُكثّر من شبابه قصد الإمام القاسم بن محمد عليه السلام، وأخذ عنه في سائر العلوم واستحاز منه إجازة عامة في مسموعاته ومقروءاته، حيث كان أبرز مشائخه وأحرهم.

ووجد فيه الإمام القاسم الشخصية العلمية والقيادية الفذة، فولاه بعض أعمال الدولة، وكان من أبرز أنصاره، كما كان أحد مراجع الفتوى بصنعاء.

وتنقل مهاجراً إلى تسعة وعشرين ندأ، يشر العلم ويصلح المجتمع،
وأخذ عنه جماعة من الفضلاء العلماء منهم:

- ١ - الإمام المؤيد بالله محمد بن القاسم.
- ٢ - والعلامة الحسين بن القاسم صاحب العاية وشرحها
- ٣ - والعلامة أحمد بن القاسم بن محمد، أبو طالب.
- ٤ - العلامة أحمد بن محمد بن لقيط، صاحب شرح الكافل وشرح الأساس.
- ٥ - والعلامة أحمد بن سعد الدين المسوري، العلامة المسند صاحب الإجازات الكبرى.
- ٦ - وولده يحيى بن أحمد الشرفي.
- ٧ - والعلامة يحيى بن علي العمري.
- ٨ - والعلامة عز الدين ديب
- ٩ - والعلامة إبراهيم بن يحيى المهدي الحنفي.

وبعد وفاة الإمام القاسم كان من أنصار ولده الإمام المؤيد بالله
محمد بن القاسم الذي يعتبر أحد العلماء

وكان شديد الورع والتعفف مثاراً على نشر العلم والمعارف وكان على
جانب من البلاغة والأدب، فمن عجزه قوله لبعض قرابته يحصه على
طلب العلم:

يا صاح كم بين امرئ ذي شهامة	له همة تعلو على الكوكب العالي
عشيق خبيات المعالي متيم	بأنكارها صب بها غير مكشال
يرى خلق التدريس روضة جنة	يقطف من حاماتها الثمر الحالي
وأحر أعشاه امرؤ القيس إذ عشي	عشيق قوي نمر ورثة أحجال
فقال لها والله أبرح قاعداً	ولو قظوا رأسي لذبك وأوصالي

ومر في بعض أسفاره على وادي مور وطلب من خادمه شجرة السواك،
فأتاه بها، ثم وقع بصره على شجرة الأراك، فرمى بما كان في يده وقال
ارتجلاً:

اتحسب أني يا أراك أراك وأخذ يوماً للسواك سواك

وهذا فيه الجناس التام وهو يدل على بلاغة وصرعة بادرة

قال عنه ابن أبي الرجال في مطلع البدور، والسيد صارم الدين في طبقات الريدية الكبرى ونسبات الأسحار: كان عالماً عابداً راهداً خاتمة المحققين في العلوم فصيحاً بليغاً مطعماً ذكياً أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر جليل المقدار في صدور العامة والخاصة.

وقال الجرْمُوزي في النُبذة المشيرة: كان مع سعة علمه طيفاً مصقماً. . . وكان رحمه الله من عيون العلماء وبقية، بفصلاء وله اليد الطولى في الجهاد ومباينة أهل الفساد.

تراثه الفكري

كان رحمه الله عالماً موسوعياً يمين إلى إشباع المباحث واستكمالها واستيفاء الحجاج والإطباب في نقاشها، وآثار ذلك ظاهرة في مؤلفاته الجليلة التي تعد من أهم المراجع عند الريدية، والتي منها:

١ - شرح الأساس الكبير المسمى: «شفاء صدور الأساس» شرح معاني الأساس في مجلدين ضخمين، طبع منه النصف الأول في مجلدين

٢ - شرح الأساس الصغير المسمى: «عدة الأكياس المتزع من شفاء صدور الناس» وهو هذا الذي بين يديك، وهو يُعد من الكتب المقرر قراءتها في الحلقات العلمية، لما يحتوي عليه من فوائد وشوارد قل أن توحد في غيره.

٣ - شرح الأزهار المسمى: «ضياء دوي الأبصار في الأدلة على الأزهار» مجلدان كبيران، جمع فيه من الأدلة على الأزهار الكثير الطيب

٤ - شرح البسامة المسمى: «اللآلئ المضيئة»، والبسامة منظومة للسيد العلامة صارم الدين إبراهيم بن محمد الورير، وتسمى جواهر الأخبار ضمنها ذكر أئمة الزيدية وتاريخهم وقد شُرِحت بأكثر من شرح من أجلها اللآلئ المضيئة للشرقي في ثلاثة مجلدات ضخمة، وما زالت مخطوطة،

وقد جعله تاريخاً مطولاً ابتداء من سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى زمانه.

هذا ولم يزل في صراع مع الأحداث والتغيرات السياسية التي كان يُجَبِّد الابتعاد عنها والتفرغ لنشر المعارف وصناعة العقول. ولما استقرت دولة الإمام المؤيد بالله محمد بن القاسم قصد مُعَمَّرَة - وهي بلدة في رأس جبل الأهموم - وهالك عكف على التدريس والتأليف، وقصده الروار من مختلف المناطق للتبرك بربارته والتماس الدعاء وحل اشاكل، وما زال هالك حتى توفي رحمه الله تعالى ليلة الأربعاء ثالث وعشرين من ذي القعدة عام (١٠٥٥هـ) وقبره مشهور مزور عند مسجد مُعَمَّرَة عليه قُبَّة، وكان قد احتضر قبره قبل موته عدة رحمه الله رحمة الأبرار وأسكه جنات تجري من تحتها الأنهار والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

مصادر ترجمته

- الأعلام ٢٣٨/١
- تاريخ العكر الإسلامي في اليمن ٢٤٢
- البدر الطالع للشوكاني ٨/١٢٩
- طبقات الزيدية الصعري المعروف بالمستطاب - ح.
- طبقات الزيدية الكبرى ٢/٢٦ - ح.
- معجم المؤلفين ٢/١١٢.
- شر العرف ١/٦٧
- نيل الحسين ١٦٨.
- مطلع البدور ١/١٧٦ - ح.
- التحف شرح الرلف ١٥٢
- الجواهر المصينة ١٦ - ح.
- تاريخ اليمن المسمى طبق الحلوى ١١٢
- السدة المشيرة ٤٧ - ٤٨ - خ.

محمد يحيى سالم حزان

صعدة - ٢٥ / رجب / ١٤١٤هـ

الجزء الأول
كتاب عدة الأكياس في شرح معاني الأساس

للامام العلامة

شمس الإسلام وحافظ علوم أبائنا المظهرين الكرام

أحمد بن محمد بن صلاح الشرقي القاسمي

بل الله بوابل للرحمة والبرهان ثراه

وجزاه عن المسلمين وكافاه

وأعد من بركاته

أمين أمين

مراجعة وتصحيح حسن بن يحيى اليوسفي



مکتبہ اسلامیہ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الأول بلا ابتداء، والآخر بلا انتهاء، الذي دُلَّ على ذاته بما أظهر من بدائع^(١) حكمته، وعلى ربوبيته بما بهر لنوَى العقول من أعلام قدرته، وعلى أن لا إله غيره بما أتقن من تدبير مربيته وعلى أن لا شبيه له بما ذكر في العقول من أن كل مصنوع لا يشبه صانعه في شيء من دانيته

أحمد على ما مَنُّ به علينا من أنوار هدايته، ومسحنا من القوز بنيل ما يجب له تعالى من حق معرفته.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة من طابق بها لسانه مكنون طويته، وتلح بها برد اليقين صدره من حقائق وحدانيته، وأشهد أن مُحَمَّدًا عبده ورسوله إلى جميع إنسه وجنَّته، وحيرته المصطفى من عدنان، المفضل بمحامد الخلال على جميع خليفته.

وأشهد أن أخاه وابن عمه علي بن أبي طالب أمير المؤمنين وسيد الوصيين وخليفته من بعده في أمته.

وأن ولديه السيدين الزكيين الطاهرين الحسن والحسين خالص ذريته وأهل الإمامان بعد أبيهما وسيدا شباب أهل الجنة بصريح نص سته، وأن

(١) (ب) من عجائب.

أقهما الزهراء البتول سيّدة نساء العالمين، وحامسة أهل الكساء المطهرين، وأم عصيته وعثرته.

والصلاة والسلام على سيّدنا محمد خاتم النبيّين، وعلى آله المتّجبين وأصحابه الراشدين، وتابعيهم وتابعي التابعين في الهدى والتقوى من أهل ملته.

أما بعد. فهذا كتاب لطيف حجمه، عظيم إن شاء الله تعالى بهمه وقدره، اختصرته من كتاب شفاء صدور الناس، في شرح معاني الأساس، تقريباً لتأوله للطالبين، وتسهيلاً لحفظ مهماته للراغبين.

مع أنّي قد أتيت فيه بالأكثر من فوائده، والأهم من مناهيه وقواعده غير أنّي احتصرت كلام الأئمة عليهم السلام بمعناه في الأعلى، واعتمدت فيه ما هو الأقدم والأوجب، وسميته عدّة الأكياس، إذ هو الصفوة من (١) معرفة الله سبحانه وتعالى وترسيخه، وهي كما قال صلّى الله عليه وعلى آله وسلم من جميع العلوم: الراس والأساس.

وأنا أسأل الله العظيم أن يتغمّدي بمعمّوه ورحمته، وأن ينيلني بالحررل من عطاياه ومشوّبهه، وأن يجعل ذلك خالصاً لوجهه الكريم وحياةً لديه القويم، إنه المنانّ الحسيم، والعامر العظيم، والرحمن الرحيم، وبه أستعين، وعليه أتوكل وهو حسبي ونعم الوكيل.

قال الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد بن علي بن محمد بن علي بن الرشيد بن أحمد بن الأمير الحسين بن علي بن يحيى بن محمد بن يوسف الأصغر الملقب بالأشل ابن الداعي إلى الله القاسم ابن الداعي إلى الله تعالى يوسف ابن الإمام المنصور بالله يحيى ابن الإمام الناصر لدين الله أحمد ابن الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن الإمام نجم آل الرسول القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن الرضا بن الحسن الشّسط بن أمير المؤمنين وسيّد الوصيّين علي بن أبي طالب صلوات الله عليهم أجمعين

(١) (ص) ني

«بسم الله الرحمن الرحيم» يبدأ عليه السلام بالبسملة اقتداءً بالكتاب العزيز، وعملاً بروايات أحاديث^(١) لا ابتداءً كلها حيث أورد البسملة بالحمد لله.

ففي رواية: «كل أمر لم يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع». وفي رواية: «كل أمر ذي بآل لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أجذم». وفي رواية: «كل أمر ذي بآل لا يفتح بذكر الله فهو أبتر».

ولفظ الله اسم للباري تعالى مختص به بإزاء مدح كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

والرحمن الرحيم: صفتان له من وعلا مجازيتان أو حقيقتان دينيتان على ما اختاره عليه السلام.

«الحمد لله» أي جميع الحمد لله تعالى، أي لا يستحق الحمد الحقيقي إلا الله تعالى، والحمد هو الثناء الحسن والوصف الحميل على المواضع والفصائل مطلقاً، وقيل: الفصائل الاختيارية، لا نحو تمام الشكل وحسن الوجه، ولا يكون إلا قولاً باللسان. ولشكر لا يكون إلا على العواصل وهي النعم ويكون بالحنان واللسان والأركان والمدح كالحمد إلا أنه يكون على القواصل والفصائل وهي صفات الكمال اتعاقاً، والمتبع في ذلك استقراء اللغة.

وقال صاحب الكشاف^(٢): «من قمت فإن العرب تمدح بالجمال وحسن الوجوه وذلك فعل الله تعالى وهو مدح مقبول عند الناس خير مردود، قلت: الذي سوغ ذلك لهم أنهم رأوا حسن الرؤى ووسامة المنظر في الغالب تُسفر عن محير رُضي وأحلاقي عمودة»

ومن ثم قالوا: أحسن ما في الدميم وجهه، فلم يجعلوه من صفات

(١) في (أ) حديث

(٢) في نسخة (ب) قوله وقال صاحب الكشاف (فإن قلت فإن العرب إلح هذا القول والفضلة والخراب غير موجود في نسخة المثل رحمه الله تعالى).

المدح لذاته ولكن لدلالته على غيره، على أن من محققي النقاد وعلماء المعاني من دفع صحة ذلك، وخطأ المدح به، وقصر المدح على النعت بأسماء الخير وهي: الفصاحة والشجاعة والعدل والهمة وما تشعب منها ويرجع إليها، وجعل الوصف بالخيال والثروة وكثرة الخدمة والأعضاء وغير ذلك مما ليس للإنسان فيه عمل غلطاً ومخالفة عن المعقول. انتهى.

* «الذي فلق إصباح العقول في قنوب أعلام بريته» العلق بسكون اللام الشق والشر، والإصباح الإضاءة واسم الصباح أيضاً، وهو سور المجر، والأعلام في الأصل: الخصال المرتفعة، والمراد العلماء شئ توفيق الله العلماء وهدايتهم لإضاءة الحق من معرفته تعالى وغيرها من سائر المعارف بسبب زيادة في العقل بعد الجهل المشه بالظلمة والتشبيه في الحقيقة راجع إلى زيادة العقل بالنور المشقوق المنتشر الحاصل بعد طمسه الدليل، وأتى بما يلائمه من العلق والإصباح للدلالة على التشبيه المصمر في النفس، ويسمى^(١) لفظ العقول استعارة بالكناية لأنه كنى بها عن الأنوار، ولفظ فلق وإصباح استعارة تخيلية لأنه لما شئ العقول بالأنوار أجل في التحيل لما يلازمها من الشر والإضاءة وغير ذلك فهذا سميت استعارة تخيلية والاستعارة بالكناية لازمة للاستعارة التخيلية لأنها قريبتها، ويسمى لفظ فلق أيضاً استعارة تسمية، لأن الاستعارة في العمل وشبهه كاسم الفاعل وسائر الصفات وفي الحرف تابعة للاستعارة في المصدر وفي معنى الحرف، وهذا عند بعضهم، وبعضهم يقول الاستعارة بالكناية إنما هو تشبيه العقول بالأنوار والاستعارة التخيلية إنما هو إثبات العلق والشر والإضاءة لها ويجوز أن يكون لفظ العقول باقياً على معناه الحقيقي.

ويراد بالإصباح العلم بالله تعالى وغيره من سائر المعارف على طريق الاستعارة المصروفة، لأن تشبيه العلم والإيمان بالنور شائع كثير قال الله تعالى: ﴿وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا﴾^(٢) ويكون لفظ فلق ترشيحاً للاستعارة، وأصيف الإصباح إلى العقول لأن العلم يحصل بسببها والاستعارة المصروفة أبلغ الاستعارات،

(١) وسمى.

(٢) الشورى (٥٢).

قالوا: لما فيها من تناسي التشبيه وأدعاء كون المشبه عين المشبه به حيث أثبت له ما هو من خواص المشبه به ولوازمه حتى كأن الإصاح والظلمة فيما نحن بصدد موجدان في القلوب تحقيقاً.

• «فأشعلها سبحانه بمصابيح الأنور»: أي أمدها بزيادة الهدى والتوير كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآثَانَهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ (١).

• «القاشعة لسدول الحنادس عن جمع حق معرفته»: أي الكاشفة لما أرحب الظلم من كثيفات مسوحها أي ثيابا السود العليظة، أي قشعتها عن طريق حق معرفته تعالى، أي علماً يجب علينا من معرفته تعالى لأن الخلق لا يحيطون به علماً، والسدول: جمع سدِيل وهو ما أرخى على الهودج من الثياب، والمراد هنا الثياب السود والحنادس: جمع حندس وهو الليل الشديد الظلمة، شبه الجهل بالأشياء الكثيفة السود (٢) التي يتخذ منها الحجاب المانع عن إدراك ما حجبه على طريق الاستعارة المصروفة وشبهها بالليل الشديد الظلمة على طريق الاستعارة بالكناية، فثبت لها السدول التي هي الأستار نرشيحاً، [وأضاف السدول إلى الحنادس تحيلاً استعارة أخرى أيضاً على طريق الكناية أيضاً] (٣)، ومطيره في الجمع بين الاستعارتين. قوله تعالى ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ (٤).

قال التفاتراني: والذي يلوح من كلام القوم في هذه الآية: أن في لباس الجوع استعارتين إحداهما نصريحية وهو أنه شبه ما غشي الإنسان عند الجوع والخوف من بعض الحوادث باللباس لاشتيماله على اللابس ثم استعير له اللباس، والأخرى مكينة وهو أنه شبه ما يدرك من أثر الضرر والألم بما يدرك من طعم المرّ والبشع حتى أوقع عليه الإدافة انتهى وشبه صنع الله العجيب الذي هو الدليل عليه تعالى بالنهج الذي هو الطريق الواضح بجامع الإيصال إلى المطلوب، فاستعير له لفظ السبع استعارة نصريحية وقرن بما يلائم

(١) محمد (١٧)

(٢) في (أ) ناقص: السود.

(٣) «أ» ناقص: من وأضاف السدول إلى أيضاً

(٤) السجل (١١٢).

المشبه به ترشيحاً وهو قوله: «فسلكته حواطر الأفكار». أي الحواطر التي هي الأفكار فالإضافة فيه للبيان لأن الفكر ما يحطر بالبال، وإنما كان ذلك ترشيحاً لأن السلوك هو المرور مما يلائم المستعار منه وهو الطريق.

ولفظ: فسلكته إن أُريد تشبيه الحواطر بالشحوص السالكة على جهة الاستعارة بالكناية فهو استعارة تخيلية، وإن أُريد تشبيه التفكير في الصنع بالسلوك في الطريق بحامع الإيصال إلى المطلوب فهو استعارة تصريحية تنعية، لأن الاستعارة في الفعل وشبهه كسم الفاعل وسائر الصفات وفي الحرف^(١) تابعة للاستعارة في المصدر وفي معنى الحرف والله أعلم.

• «تَوُّمُ إشراق شمس الديدع من عقيب صمته» أي تقصد بالتفكر إلى مصنوعه الذي هو مثل الشمس في وضح دلالة على الساري وعلى حكمته جلّ وعلا، وهو تشبيه مؤكد، أي بدائع كالشمس في الهداية والدلالة على المراد والله أعلم.

«فوافتها» أي وافت حواطر الأفكار صمته العمية أي وحدتها «ناطقة» لسان تطيرها المحكم، السطريز الأعلام، يقال طرّر الثوب تطريراً أي أعلمه أي جعل فيه العلم، والمحكم المنقح المصوغ^(٢) من المساد، والمعنى أن تلك الأفكار لما سلكت ذلك السج الذي كشفت غياهبه لها الأسوار وافت دقائق المصنوعات دالة أوضح دلالة بما أودع فيها من العلامات الشاهدة باعترافها بموجودها وحكمته، وهو الله سبحانه وتعالى، شبه دقائق المصنوعات بالعلم في الثوب الذي له صورة مخصوصة محالمة لسائر أجزاء الثوب، وفيه مرید نائق وعامية، إذ لا يقال الطرار في العرف إلا لذلك على طريق الاستعارة المصروفة، وشبه ذلك الطرار بإسان متكلم على طريق الاستعارة بالكناية، فأثبت له اللسان الذي به قوامها.

وقوله ناطقة: ترشيح باقي على معناه اللعوي والله أعلم.

«إنه» أي الله سبحانه والمشىء له: أي الذي جعلها شيئاً وأوجدتها

(١) (ص) وفي الحروف

(٢) في (أ) نائف المصوغ

من بعد العدم المحض «بتقدير قدرته»: أي بإحكامه تعالى وتقديره جلّ وعلا لجميع خلقه على قانون الحكمة.

«والصلوات والسلام على محمد النبي المختار لتبليغ الرسالة» الصلاة من الله معظم الرحمة أي معظم رحمة الله، والسلام السلامة من كل شر^(١) وهو في معنى الدعاء أي اللهم صلّ وسلم إلى الثقلين: وهما الجن والإنس، وأصل الثقل لكل نفيس حطير تسمى به الجن والإنس لأهما فضلاً بالتميز والعقل على سائر الحيوان، أو لما نَحَلّا من ثقل التكاليف «لاستيداء» نرأي: لطلب أداء المكلفين «شكر نعمته»: وذلك بالامتثال لأوامره جلّ وعلا والانتهاز عن مناهيه، وفيه إشارة إلى أن وجه وحبوب الواجب الشرعي كونه شكراً لله تعالى كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

«و» الصلاة والسلام «على آحبه ووصيه» وهو علي عليه السلام لأنه صلّى الله عليه وعلى آله وسلم أحبا بين كل متتبيين من أصحابه وجعل علياً أحبا لما لم يكن له مناصب غيره، وهو وصيه أيضاً وعليه إجماع العترة عليهم السلام وشيعتهم رضي الله عنهم.

وفي الأحوط والوصاية روايات كثيرة ليس هذا موضع ذكرها «وباب مدينة علمه»: أي مدينة علم النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلم لقوله صلّى الله عليه وعلى آله وسلم: «أما مدينة العلم وعلي» نأبها» شبه علم النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلم لكثرتهم وتشعب فنونه بالمحسوسات المختلفة الكثيرة التي لا توجد مجتمعة إلا في مدينة علي طريق الاستعارة بالكناية، فأنت له المدينة استعارة تخيلية، ثم رشح تلك الاستعارة بذكر الباب الذي لا بُدَّ للمدينة منه، والإصانة في علمه لتعظيم شأن المضاف وإضافة الجنس ها هنا تعيد الحصر، أي لا باب لمدينة علم النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلم إلا علي عليه السلام «الترُّل» من النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلم «منزلة هارون من موسى»: في جميع ما هارون من موسى عليه السلام «إلا النبوة»: فهي مستثناة من مارل هارون، وهذا إشارة إلى حديث المنزلة وهو

(١) في (أ) من كل شيء.

قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لعبي عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»

وقوله «عهده وبعده» أي هو منزل منزلة هارون من موسى في وقت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبعده مونه صلى الله عليه وعلى آله وسلم إلا النبوة، وليس المراد أنه لم يكن علي عليه السلام نبياً لا في وقت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولا بعده، لأن ذلك مما لا يسفي الإختار به لكونه معلوماً بضرورة الشرع

ويدل على ذلك: أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يستخلف علياً عليه السلام فيما لا يصلح له إلا هو، وأنه لم يؤمر عليه أحد في حياته صلى الله عليه وعلى آله وسلم

وحديث المرولة هذا قال الحاكم أبو القاسم الحسكاني: كان شيخنا أبو حارم الحافظ يقول خرجته بحمسة آلاف إسناد.

وقوله «في أمته» متعلق بقوله المرولة، أي المرولة في أمه عهده وبعده منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم منزلة هارون من موسى إلا النبوة

«و» الصلاة والسلام «عن سيدة النساء» وهي فاطمة عليها السلام لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لها: «مريم سيدة نساء عالمها، وأنت سيدة نساء العالمين».

«وخامسة أهل»^(١) الكساء إشارة إلى حديث الكساء المشهور وسيأتي إن شاء الله تعالى لأن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أدخلها وعلياً والحسين معه صلى الله عليه وعلى آله وسلم تحت الكساء وقال: «اللَّهُمَّ هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»

«و» الصلاة والسلام «عن ولديها» أي ولدي علي وفاطمة عليهما السلام «السيدتين» لقول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «الحسن والحسين سيّدَا شباب أهل الجنة».

(١) (أ) أصحاب الكساء

«الإمامين» لقول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «الحسن والحسين إمامان قَامَا أو قَعَدَا وأبوهما خير منهما».

«الشهيدين»: لأن الحسن عليه السلام سمّته زَوْجَتُهُ جعدة بنت الأشعث بن قيس على يدي معاوية بن أبي سفيان، والحسين عليه السلام قتيل الأشقياء بكربلاء.

«و» الصلاة والسلام «على سائر الطيبين من عترته». أي عترة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهم أولاده، لأن العترة في لغة العرب أولاد الرجل.

قال في الصحاح: عترة الرجل نسله ورهطه الأديون.

وقد قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «كل بي أشى يتمون إلى أبيهم إلا ابني فاطمة وأنا أبوهما وعصنهما» وهذا الخبر متواتر «و» الصلاة والسلام «على أتباعهم»: أي أتباع من تقدم ذكره في أمر الدين «الراشدين»: أي الذين رشدوا في اتباعهم ولم يصلوا عن مسلكهم «من الصحابة» أي الذين هم الصحابة وهم من طالت مجالسهم للنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم متبعين له ثم استقاموا على ذلك وروّوا الإسلام كما يربي الرجل فلوله^(١)

«و» من الذين احتدوا حذوهم من «التابعين» وهم الذين أدركوا الصحابة ولم يدركوا النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، «وأتباعهم»: أي الذين كانوا من بعدهم متبعين لهم في هديهم (وإلى يوم الدين): أي كل ما كان ويكون من بعدهم متبعين لطريقتهم إلى يوم القيامة «من أهل بيته»: أي ملة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم، والمِلَّة بكسر الميم الدِّينُ والشريعة قال عليه السلام: ولم يقل على أتباعه أي أتباع محمد صلى الله عليه وآله وسلم لأن أتباع جماعة عترته صلى الله عليه وعلى آله وسلم من بعده فرض مفروض لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «إني نارك فيكم...» الخبر وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «أهل بيتي كسبينة نوح...» الخبر.

(١) «فَلَوْ أَنَّهُمْ يُفْعَلُ مِنْ لَمَةٍ وَالْجَمْعِ أَهْلَاءٌ مِثْلَ عَدُوٍّ وَاعْدَاءٍ وَالْأَنْثَى فَلَوْ بَاغَاهُ وَالْفُلُو وَزَانِ جَمْلٌ لَفَتْ فِيهِ تَحْتَ مَصْبَاحٍ».

فكان المتبع لهم هو المتبع لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حقيقة لا غيره.

«وبعد» أي بعد ما تقدم ذكره من الحمد لله والشاء عليه والصلاة على نبيه محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم وأنواعهم

١ «فإنه لما كان علم الكلام» أي علم أصول الدين، وسُمِّيَ هذا العلم كلاماً لما سيأتي إن شاء الله تعالى وهو أحل العلوم قدراً: أي تعظيماً إذ يطلق القدر على التعميم قال الله تعالى ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾^(١) أي ما عظموه حق تعظيمه «وأعظمها حظاً»: أي كونه عند الله وعند أوليائه أعظم محظوظ أي مرغوب إليه. «وأكبرها»: أي أكبر العلوم بالبهاء الموحدة، «أخطراً»: أي عظماً، يقال. شيء خطير أي عظيم، ويحتمل أن يراد بالخطر الإشراف على الهلاك لأنه من جهل هذا العلم هلك والله أعلم «وأعظمها»^(٢) وجوباً من حيث أنه يجب على كل مكلف «وأولاًها إشاراً»: أي أحقها بالإشارة وهو التقدم^(٣) «وأولها مصدر» بالمصاد والبدال المهملتين أي تقدماً من حيث أن العلوم الإسلامية مترتبة على معرفة من شرع شرائع الإسلام وهو الله سبحانه وتعالى وبالسبب المهمة والظن أي مكتوباً، لأن أول ما فرض الله على عباده معرفته تعالى، ويؤكد ذلك قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم للأعرابي حين سألته فقال يا رسول الله: علّمني من غرائب العلم، فقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «وماذا صنعت - في رأس العلم - حتى تسألني عن غرائبه؟» فقال الرجل: وما رأس العلم يا رسول الله فقال: «أن تعرف الله حق معرفته بلا بُد ولا شبه ولا مثل واحداً طهراً باطناً أولاً آخراً لا كمؤله ولا نظيره فذلك معرفة»^(٤) الله حق معرفته

«لكونه لبيان معرفة المليك»: أي المالك لجميع ما ذراً ويراً وما كان وما سيكون في الدنيا والآخرة «البديع». أي المبتدع للأشياء من غير أصول أولية،

(١) الزمر (٦٧).

(٢) في نسخة وأهمها.

(٣) (ب) التقديم.

(٤) (أ) ناقص معرفة الله

ومذوت الذوات من غير أن تكون ذوات ولا شيئاً «وتقديساً»: أي وتزيتها
 للعليم: بكل شيء من المبصرات وغيرها «السميع»: أي العليم بكل شيء
 من المسموعات «عن مشايبة الخلق الضعيف»: أي تقديساً له جل وعلا عن
 مشايبة الخلق الضعيف، وضعف الخلق وضع لأنه لا يملك لنفسه نفعاً ولا
 ضرراً «والجور القبيح السحيف»: أي وتزيتها له جل وعلا عن الجور وهو
 الظلم لعباده المتصف بالفج والسخافة الذي من تحل به فقد تحل بصفة النفس
 «وكثر في ذلك». أي في تزييه الله تعالى وتوحيده «الخلاف»: بين أهل الحق
 والباطل «والشقاق»: من أهل الساطل لأهل الحق «وقل فيه الائتلاف
 والاتفاق»: بين أهل الباطل والحق مع وصوح الدلائل وإكمال العقول
 والبصائر، ولكن ميلاً إلى الهوى واتباع المشابه ورفض المحكم من الكتاب
 والسنة^(١) وحجج العقول كما حكى الله سبحانه: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ
 فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ بِهِ...﴾ الآية^(٢).

وكما «قال الله سبحانه»: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ
 وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾^(٣): أي بغير معرفة منه ولا اعتداء ولا حجة واضحة
 «ثاني عطفه»: أي مائلاً عن الحق منكراً، والعطف الشق بكسر الشين،
 والشيء العطف فتح العين وهو المصدر كقولك عن التكبر والميل عن الحق
 لما كان المتكبر المائل عن الحق يثني عطفه أي يعطف شقه «ليفضل عن سبيل
 الله له في الدنيا عجزاً ونزيفه يوم القيامة عذاب الحريق»^(٤): «الخرى الفصيحة
 والموافق» أحسن أن تكشف المسوح عن ضئيل الأقوال، أي ضعيف الأقوال
 «في غيابات الظلم»: وهذا جواب (لما) والمراد بالمسوح جهالات الجاهلين،
 وهي الشبه التي زعموا أنها أدلة وحجج على أقوالهم شهت^(٥) بالثياب السود
 الكائنة في ظلمة فلا يستضيء ما غطته لتأكد الحجاب من الظلمة وسواد
 الثياب، وغيابة الشيء: غورته وما غاب منه عن عين الناظر وأظلم من أسفله

(١) (ب) ورفضاً لمحكم الكتاب والسنة

(٢) قال عمران (٧)

(٣) الحج (٨). (٤) الحج (٩)

(٥) (ب) شهبها

وشبه باطل قولهم بالشيء المحسوس الضار كالسمّ ونحوه الذي يكون في الدّحل وهو الهوة أو في الغيبة وهو قعر البشر، وهو مع ذلك مستور بثياب سود، والجامع بين المشبه والمشبه به خشية الضرر من غير شعور، ويسمى إطلاق لفظ المسوح على الشبه استعارة تصريحية لأنه ذكر المشبه به وأريد به المشبه، ويسمى إطلاق لفظ^(١) المشبه أعني صثيل الأقوال على المشبه به وهو السمّ الموصوف بما ذكر استعارة بالكناية لأنه كفى بذكره فأريد به المشبه به، ويسمى إطلاق لفظ المسوح أيضاً فوقه وكشفها عنه وكونها في غيابات الظلم استعارة تحيلية لأنها قريبتها وهي بما يلائم المشبه به، ولا يجمع كونها استعارة مصرحة عن شيء من كونها استعارة تحيلية عن شيء آخر، ولا يحفى ما في هذه الاستعارات من المناسبة والفصاحة والسلاسة وبراعة الاستهلال والإراحتة. أي لإزالة ذلك الصثيل والإشراق ما حضري من بدور أقوال أعلام خير الأمم: أي بصيائه ما وقعت عليه من أقوال علماء أهل البيت عليهم السلام الذين هم كالأعلام أي الجبال المرتفعة، وأقوالهم كالبدور المشرقة، وخير الأمم أمة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾^(٢) الآية. ويسمى إشراق الأقوال ترشيحاً للشبه أو للاستعارة على رأي، «وشموس احتجاج»: أي وإشراق شمس احتجاج «الذين وفقوا لإصانة الحق الأقوم»: أي المستقيم شأنه احتجاجهم في الوصوح بالشمس المشرقة وهو تشبيه مؤكد كبدور الأقوال «من عترة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم»: أي الذين هم عترة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم إيشادة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(٣). وهذه الآية نزلت في خمسة وهم أهل الكساء: رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعلي وفاطمة والحسان عليهم السلام، لما سيأتي من الأدلة في باب الشريعة إن شاء الله تعالى «و» بشهادة «خبري السفينة». أحدهما قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «مثل أهل بيتي فيكم

(١) (أ) ناقص: لفظ

(٢) آل عمران (١١٠)

(٣) الأحزاب (٣٣).

(أي صفتهم وحالهم العجب) كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى.

والآخر: قوله عليه السلام. «أين يتاه بكم عن علم توسخ من أصلاب أصحاب السفينة حتى صار في عثرة نبيئكم». الخ.

وهذا الخبر توقيف ليس للاجتهاد فيه مخرج «و»: بشهادة قول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «إني تارك فيكم»: «ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي إن اللطيف الخبير نبأني أنها لن يفترقا حتى يرثي عليّ الخوض».

وهذه الأخبار مما تلقاه أهل البيت عليهم السلام، وشيعتهم جميعاً بالقبول وغير ذلك مما تواتر معنى وأحد العلم قطعاً أنهم لا يمارقون الحق ولا يفارقهم «طالباً بذلك مرصاة الرحمن»: أي رضاه «ومذخرة الشيطان»: أي مطردته أي طرده وتغذؤه «وممنعة الإخوان برئاً من العصية» للمذهب «والعجب»: عما قلت «والرياء»: والسمعة بجمع وصعته «مستسكاً» أي ملتزماً «معروة بمسك الأرض والسما» العروة معروفة والمراد هنا الالتزام والثبات على دين الله المستقيم «و»: أي بالله سبحانه «التقي»: أي وثوقي في الإعانة والتوفيق «عليه توكلت وهو رب العرش العظيم»:

ومما قاله عليه السلام في هذا الكتاب المبارك شعراً:

هَذَا الْإِسَاسُ كَرَامَةٌ فَتَلَقَّه	يَا صَاحِبِي بِكَرَامَةِ الْإِنصَافِ
وَاحْزِرْ نَفِيساً مِنْ نَفَائِسِ نَثْرِهِ	جُمِعَتْ بِغَوْصٍ فِي خِضَمِّ صَافٍ
جَمَعَ الْمُهَيِّجُ بَيْنَنَا فِي دِينِهِ	جَمَعاً يَبْقَى بِإِصَابَةٍ وَتَصَافِي

قوله: هذا الأساس أي هذا المؤلف هو الأساس أي الأصل الصحيح الذي تبنى عليه العقائد الصحيحة، فعلى هذا يكون لفظ الأساس مستعملاً في معناه اللغوي، وقوله كرامة أي جعلته وألهمته كرامة لإخواني المؤمنين، وقوله: واحزر نفيساً أي ذراً أي علماً مما يشاقق فيه المتنافسون لعظم شأنه، من نفائس نثره أي مثوره الذي هو نفائس جمعت بالنظر إلى أفراد مسائله، وأقردت أولاً بالنظر إلى أن ما جمعه هذا الكتاب علم نفيس، وقوله: بغوص:

أي تفكر^(١) ونظر صحيح. أستعير له لفظ نعوص، والخضم الحصر، (وفي نسخة: في فرات) وهو الماء العذب، والصافي الذي لا كدورة فيه أي في صنع الله تعالى وكتابه وسنة سيئه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وكلام الأئمة المهادين فقد شبه النظر الصحيح بالنعوص، وشبه صنع الله والكتاب والسنة وأقوال الأئمة عليهم السلام بالبحر الصافي، وشبه الطمر بالمطلوب من هذا العلم بالطمر بالذر، وقوله. نقيساً وإن كن لكل ما يتنافس فيه فقد أريد به هنا الذر وهو اللؤلؤ فهو استعارة تصريحية^(٢)، وكذلك قوله جصم أو هرات استعارة تصريحية تحقيقية^(٣)، ورشحها بذكر العوص سواء كان باقياً على حقيقته أو مستعاراً للعكر والطر، لأنه يجوز أن يكون الترشيح استعارة ويحصل الترشيح باعتسار معناه الأصلي، وقوله جمع المهيمس الخ دعاء بالاجتماع في دين الله تعالى القويم المقضي لإصانة الحق وتصافي القلوب.

(١) في نسخة (ب) أي بهكر

(٢) في (ب) تصريحية تحقيقية

(٣) (أ) ناقص: تحقيقية.

مقدمة

اعلم: أن هذا الكتاب المبارك قد اشتمل على مقدمة وأربعة أقسام وخاتمة.

أما المقدمة: فهي في ذكر حقه وحده العلم وذكر العقل وما يقضي به من تحسين وتقبيح، وذكر المؤثر وما لا يؤثر، وذكر الحدود والتصورات والتصديقات، وذكر النظر ووجهه ووجهه وجوبه وذكر الدليل وما يتعلق بذلك.

وأما الأقسام الأربعة:

فالأول منها: الكلام في التوحيد لله عز وجل وتنزيهه عن مشابهة غيره وما يحق له من الأسماء وما يتعلق بذلك.

والثاني: الكلام في عدله وحكمته ورحمته بعباده، ونفي الجور وصفات النقص عنه جل وعلا وما يتعلق بذلك من المصالح الدينية والدنيوية كالآلام والأجال والأرزاق ونحو ذلك.

والثالث: الكلام في أنبيائه ورسله وشرائعه وما يتعلق بذلك.

والرابع: الكلام في وعده جل وعلا ووعدته والثواب والعقاب والجنة والنار والقيامة وما يتعلق بذلك من ذكر لشفاعته وبعض أحوال القيامة ونحو ذلك.

والخاتمة في ذكر افتراق الأمة وذكر المروة الناحية وما جاء في ذلك من الأثر. وبذلك يتم الكتاب إن شاء الله تعالى.

المقدمة: بفتح الدال لا يستغني صاحب هذا الفن عنها

«علم الكلام»: ينقسم إلى قسمين.

فالأول: «هو بيان كيفية الاستدلال»: لأن الاستدلال هو النظر والتفكير في الدليل، وهذا القسم إنما هو عبارة عن ذلك وقوله «على تحصيل عقائد»: ليخرج الاستدلال بالأثر على نحو الصائبة، والعقيدة ما سطوى عليه القلب من العلم والاعتقاد «صحيحة»: ليخرج الجهل المركب والظن الفاسد وسيأتي بيانهما إن شاء الله تعالى «حارمة»: ليخرج الظن صحيحة وفاسده «ترتب» صحة الشرائع وهي الواحبات الشرعية كالصيام والصلاة والحج ونحوها «عليها»: أي على حصول تلك العقائد الصحيحة الحارمة وهي معرفة الله سبحانه وصدق المبلغ وما يتصل بذلك.

والقسم الثاني هو ما ذكره عليه السلام بقوله: «أو الاستدلال». بالكتاب والسنة أو بأحدهما «على شرائع وعقائد مخصوصة» فالشرائع نحو الحكم بالإيمان واستحقاق التفسير والتكفير والعقائد نحو شناعة السبي. صل الله عليه وعلى آله وسلم وحلود أهل الكاثر في النار^(٢) «وجراء»: أي المصاف والمصاف إليه.

أما المصاف إليه وهو «الكلام»: محدثة ولغة: أي في أصل اللغة «القول»: وهو النطق بحرفين فصعداً «واصطلاحاً»: أي في اصطلاح أهل هذا العلم «ما مر»: من قوله بيان كيفية الاستدلال إلى آخر القسمين معاً.

«إذ يسمى هذا العلم كلاماً»: لكثرة الكلام فيه بين أهل الحق والباطل، أو للمحادثة في ذلك، أو لأن معظمه إنما يستدل عليه بالعقل ولا يترجم عنه إلا اللسان ألفاظ لا يشترط انصافها «و»: أما المصاف وهو «العلم»: فقال «اليد حيدان و»: ما أنت من «روايته عن أئمتنا عليهم

(١) (ب) بترتيب.

(٢) (أ) ما قص. في النار.

السلام و: هو قول «البغدادية»: من المعتزلة «والجويني والرازي والغزالي»: وهؤلاء من المحبرة^(١) فقالوا: «لا يحدُّ لاختلاف المعلومات ذاتاً»: أي في ذواتها أي أشخاصها إذ ذات زيد خلاف ذات عمرو «وماهية»: أي: وماهياتها أي حقائقها مختلفة فإن حقيقة الجسم خلاف حقيقة العرض وهذا «عند السيد حميدان نظراً منه إلى أنه»: أي العلم «يطلق عليها»: أي على المعلومات «ويجمعها»: في حدٍّ واحدٍ «متعذرٌ، ولحلّته»: أي لجلاء العلم «عند البغدادية والرازي فتعذر حده لذلك، ولخفاء جسده وفصله عند الجويني والعرالي».

فتعذر حده أيضاً، وحكى السيد إبراهيم بن محمد «صاحب الفصول عن أئمتنا و»: هو قول «البصرية بل بحد»: العلم إذ هو خلاف المعلومات وجسده وفصله واضحان «فهو اعتقاده». هذا حسه الشامل للعلم والظر «حازم»: هذا فصل أول يخرج الظر «مصدق»: وهذا فصل ثانٍ يخرج الجهل المركب قال عليه السلام: «قلت: وليس بجامع لأن علم الله»: أي إدراكه للمدركات «ليس باعتقاده» لأن الاعتقاد طويتم القلب وذلك يستحيل في حق الله تعالى.

قال عليه السلام «ويمكن أن يقال، هو إدراك تميزه ليخرج نحو إدراك البهائم «مطابق»: ليخرج الجهل المركب «بغير الحواس». وما يلحق بها كالوجدان للألم واللذة ليخرج ما أدرك به كالتموس والشمس والمسموم والمبصر والمطعم والألم واللذة «سواء توصل إليه»: أي إلى ذلك الإدراك المطابق «سواء»: أي بالحواس الخمس وما يلحق بها كما في حقها «أم لا» كما في حق الباري تعالى.

قال عليه السلام: وهذا الحد إنما يصدق على إدراك المعلومات لا على المعلومات ولا على ما يدرك به إذ العلم يطلق على المعلومات وعلى إدراكها، تقول: علمت الشيء حين تدركه بعقلك، وعلى ما يدرك به المعلومات، فنحن نعلم بعلم ركه الله فينا.

قال: وهذا على سبيل المجازاة لمن حد العلم. انتهى.

(١) يعني الجويني والرازي والعرالي تمت.

قلت: ولعل من ذهب إلى أن العلم يتحد إما أراد علم المخلوق وأما علم الله سبحانه فلا مشاركة بينه وبين علم المخلوق في شيء أبداً فلا يصح دخوله في الحد والله أعلم

| «وثمرته» أي الفائدة الحاصلة من تعلمه هي «بيان معرفة الله سبحانه وعدله وما يترتب عليهما». من أمور الدين «واستمداد بعضه من صنع الله سبحانه باستعمال الفكر فيه وبعضه من السمع المثير لدقائق العقول». أي المنة لأهل العقول على ما يعقلونه «وبعضه مستمد» من السمع فقط كالآيات والأخبار الدالة على الإيمان والكفر وإمامة والشفاعة وبحر ذلك.

(فصل)

في ذكر العقل

قال/ «أثمتا عليهم السلام والمعتزلة: والعقل عَرَضٌ: ركنه الله في قلب الإنسان يُدرك به المدركات كالنصر عَرَضٌ في الحديقة لإدراك المصبرات.

وحقيقة العرض: ما يمر في الجسم ولا يبقى كقائه.

وإنما بدأ بذكر العقل لأنه أكبر الآلات وأعظمها، وبه تُعرف المعارف كلها، وقالت «المطرية بل»: العقل «هو القلب»

قال السيد حميدان عليه السلام وهو ساء مهم على أن صفة الجسم هي الجسم، واستدلوا أيضاً بقوله تعالى ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾^(١).

قلنا: لما كان القلب محلاً للعقل يوضحه قوله تعالى: ﴿أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿فَأَنبَا لَا نَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارْغاً﴾^(٤) وقال «بعض

(١) في (٣٧)

(٢) محمد (٢٤)

(٣) الحج (٤٦).

(٤) القصص (١٠)

الفلاسفة بل: العقل «جوهر بسيط»:

قيل: ومرادهم بالبسيط أنه لا يتجزأ لأن الجوهر في اصطلاحهم عبارة عن أمور كثيرة، ربما عبروا به عن متعير وربما عبروا به عن عرض وربما عبروا به عن حال، ذكره الإمام المهدي عليه السلام في الدامخ. قال القرشي: والذي أراه الفلاسفة هو لعقل الفعال الذي يؤثر في النفوس المؤثرة في الأجسام بزعمهم الفاسد.

وقال «بعضهم» أي بعض الفلاسفة «س» العقل «جوهر لطيف» قال الإمام المهدي عليه السلام: وكأن هؤلاء يجعلونه كالنور لأنهم يجعلون النار لطيفة لمداخلتها الأجزاء من خلف الحوائل وقال «بعض الطوائف بل» العقل «طبيعة مخصوصة» كأنهم يريدون بالمخصوصة غير الطبائع الأربع أو الخمس التي هي المؤثرة برغمهم في الحوادث، والطوائف: كل من أضاف التأثير إلى الطبع كالفلاسفة والمنجّمة، وكذلك من زعم أن الأعراض الحائلة في الجهاد حدثت بطبع الأجسام وأن المتولدات حدثت بطبع المحل وهم يفرق بعضهم يقول: إن الله محدث^(١) ذلك بطبع المحل، وبعضهم قال: هذا المحل هيأه الله بهذه الصفة والمعل يرجع إلى طبع المحل كما أنه إذا أقدر زيداً فالمعل لزيد.

وبعضهم. اعتقد قديم الأجسام وأكر الاحتراع، ثم وجدوا حوادث في الأجسام لم يمكنهم دفعها، واعتقدوا أنه لا بد من أمر ولم يمكنهم إضافتها إلينا فأضافوا ذلك إلى علّة موجبة.

فمنهم من قال: هي الحرارة والرطوبة واليبوسة والبرودة.

ومنهم من قال: النار والهوى والماء والأرض

ومنهم من زاد خامساً وهو الفصاء الذي تتحرك الأشياء فيه.

ومنهم من قال: الطبيعة الخامسة يختص بها الفلك وغير ذلك.

ولنا: حجة على مخالفيها «زواله» أي العقل «عند نحو النوم» كالسكر

(١) في (س) يحدث

والإغماء^(١) وعوده أي عود العقل عند القيض وهو نحو اليقظة كالصحو
«فلو كان العقل القلب» كما زعمت انطورية «أو جوهرأ» بسيطاً أو لطيفاً كما
زعمت الفلاسفة «لم يزل» عند نحو النوم لأن القلب باقي بلا خلاف وكذلك
الجوهر على زعمهم باقي على حد بقاء الجسم

«والطبيعة» التي زعمت انطورية أنها العقل «إن أرادوا بها العرض
فكقولنا» فيكون الخلاف لفظياً «والأ» فلا تحقق لها وما لا يتحقق فهو باطل.

قالا «أثمتنا عليهم السلام وبعتلة ومحلّه» أي العقل «القلب» وقالت
«الفلاسفة بل محلّه الدماغ، قلنا لا دليل عليه» أي على محلّه «الأ» من
السمع نحو «قوله تعالى ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون
بها﴾ الآية^(٢)». فدلّت على أن القلوب محلّ العقول، وقول مخالف لا دليل
عليه «وقد صح» أي القرآن فيصح الاستدلال به «بما يأتي إن شاء الله تعالى»
في كتاب النبوءات من أن القرآن كلام الله الذي لا ريب فيه

«قالوا» أي الفلاسفة «كفي دماغ يُتغيّر العقل وصلاحه» أي صلاح
العقل «به» أي بالكفي «دليل كونه فيه» أي في الدماغ.

«قلنا» في الرد عليهم «له» أي للعقل «من الدماغ مادة» أي استمداد
وإذا^(٣) «فسد الدماغ بطل الاستمداد» «هالك» للدماغ «الإصلاحها» أي المادة
«ككفي» باطل العقب أي عقب القدم «لبعض أوجاع السطح» فإنه عُلِمَ
بالجبرة أن كفي باطن العقب يرول به بعض أوجاع السطح «وكاللحية وإن لها
مادة من الذكر» أي من المداكير.

قال الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام: إن مادتها من
الأنثيين ولذلك إن من جئت مداكيره لم تست له لحية، وإن وقع الجلب بعد
نبات اللحية تساقطت وضعفت.

«قال جمهور أثمتنا عليهم السلام: والعقل معي غير الضرورية» إذ هو

(١) الحج (٤٦)

(٢) (ب) فبدأ.

عرض تعرف به الضرورية وغيرها كما سبق ذكره.

وقال الإمام «المهدي» أحمد بن يحيى عليه السلام، والمعتزلة بل هو الضرورية: وهي عندهم مجموع علوم عشرة^(١).

قالوا: وسُميت عقلاً تشبيهاً بالمعنى اللغوي لما كانت تمتع صاحبها من ارتكاب القبائح.

قال أولها. العلم بالنفس أي وجودها وأحوالها من كونه مشتهياً ونافراً وآلماً وملتزماً ونحو ذلك.

وثانيها: في القوة والجلاء العلم بالمشاهد عند سلامة الأحوال، فإن هذين العلمين يحصلان للرصيع في مهده، فهما^(٢) أجل وأقوى مما بعدهما ويتبع العلم بالمشاهدة العلم بأن ما لم يُترك في الحضرة من المدركات ليس موجوداً [فيها]^(٣) ويتبع ذلك العلم بأنه لو كان في الحضرة [موجوداً]^(٤) لراه.

وثالثها: العلم بالذاتية نحو كون العشرة أكثر من الخمسة ونحو ذلك وهو دون الأولين في القوة والجلال، إذ لا يحصل للطفل في مهده، وهو أقوى مما بعده، إذ لا يصح حصول ما يعمه إلا بعد حصوله في العال.

ورابعها: العلم بحصر القسمة الدائرة كالعلم بأن المعلوم لا يخلو إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، وأن الموجود إما قديم أو محدث ويتبع ذلك العلم باستحالة حصول الجسم الواحد في الوقت الواحد في مكانين ونحو ذلك.

وخامسها: في مرتبة القوة والجلال العلم بتعلق الفعل بفاعله هل سبيل الحملة، فهذا أجل مما بعده ولهذا تجده ربما حصل لغير المميز من الأطفال بل للبهيمة فإنها إذا شاهدت من تهلدها قرأت من جهته لعلمها بتعلق الفعل به

(١) وهي عندهم علوم عشرة

(٢) في (ص) وهذا أجل

(٣) ناقص فيها.

(٤) ناقص: موجوداً.

ونحو ذلك، ففيه من القوة والجلالة ما ليس فيها بعده

وسادسها: العلم بمقاصد المحاطين فيها جل^(١) وظاهر دون ما لطف وعمّض، فهذا العلم أقوى مما بعده وأحلى، فإنه ربما فهمه الرضيع والبهيمة عند الزجر والدعاء، ألا ترى أن كثيراً من البهائم والكلاب إذا دعيت باسمها^(٢) أقبلت نهوول، فلولا علمها أن صاحبها قصد بدعائه إقبالها إليه ما فعلت ذلك، ونحو ذلك كثير.

وسابعها: الأمور الخلية قريبة العهد كعلم الإنسان عقيب تحشيه أو تغديه ما كان طعامه وإدامه، وعلمه عقيب خروج جليسه عنه أنه كان عنده، وما حاوره به من الجهليات ونحو ذلك.

وثامنها: العلم بالخبريات كاكسار الزجاج بالحجر، واحتراق القطر بالنار، لكن هذا لا يُعدُّ من كمال العقل إلا بعد وقوع الاحتبار، ومعرفة استمرار ذلك.

قال ابن مثنويه. ويصح فيها يستند إلى الخبر أن يوجد الله فينا ابتدأ أي من دون تقدّم خيرة كما أوجدته في عيسى عليه السلام وهو في المهد

وتاسعها: العلم بقبح الفسح ووجوب الواجب العقليين كالعلم والكذب والعش وقصاء الدين ورد الوديعة وشكر المعتم، فمن لم يعرف قبح هذه القبائح، ووجوب هذه الواجبات فليس بعاقل قال الإمام المهدي عليه السلام: وفي كون هذا التاسع آخر علوم العقل خلاف بين الشيوخ.

وهاشرها: عند أبي علي. العلم بمختبر الخير المتواتر فإنه عنده من جملة علوم العقل لا يتم عقل عاقل من دونه.

وعند أبي هاشم: ليس من علوم العقل إلا بعد التكليف بالسمع لأن بعد وروده علينا تكاليف تعلق بالأخبار المتواترة، فلا يتم التكليف إلا لمن يهتد التواتر العلم، ومن لا فلا تكليف عليه كاقص علوم العقل، فأما قبل

(١) (ب) تجلّ

(٢) في نسخة (ب) باسمائها

ورود السمع فلا يحتاج إليه في كمال العقل لصحة كمال العقل من دونه بمعرفة
الواجب والقيح العقليين انتهى ما ذكره الإمام المهدي عليه السلام في
الدامغ.

«قلنا» رَدًّا عليهم «لو كان» العقل «هو الضرورية» التي ذكرتموها «ولكان
من لم يُخْطَرها دفعة» أي في وقت واحد «في قلبه أو لم يُخْطَرها» أي يجعلها
خاطرة «بإله» أي في فكره كذلك «عند اشتغاله بشئ نظري» أي تفكر في شيء
من المسائل «أو» اشتغاله «بنحو تصور بعضها غير عاقل» لعدم حضورها أو
خطورها معاً بقلبه «وذلك معلوم البطال» عند كل من عقل فلا يتم حينئذ^(١)
لأحد عقل أصلاً.

«قالوا» أي المعتزلة «لو كان» لعقل «غيرها» أي غير الضرورية «لصح
وجودها» أي الضرورية «مع عدمه» أي عدم العقل «وعندها» أي الضرورية
«مع وجوده» أي وجود العقل لتغايرهما. «فتنا: لا يلزم صحة وجودها مع
علمه إذ هي إدراك محصور» أي نوع من الإدراكات تدرك بضرورة العقل
وهو «لا يحصل إلا به»: أي بالعقل وذلك «كالمشاهدة» للمرئي «فهي إدراك
محصور لا يحصل إلا بمعنى ركبته الله سبحانه في الخلق»^(٢): أي في سواد
العيون المصورة وهو عرض «كما يأتي إن شاء الله تعالى» في فصل والله سميع
بصير، وذلك كالسمع والشم واللمس ولذوق فإنها أعراض ركبها الله تعالى في
الحواس للإدراك، ومحسوساتها مسموع ومصر ومشموم ولموس ومذوق،
وهي أجسام وأعراض.

فالأعراض: الأصوات والألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة
والآلام.

والأجسام: محال هذه الأعراض وهي المصوّت والبصر والطعوم
والمشموم والملموس، وجميع هذه الحواس موزنية إلى القلب «وأما ذهابها» أي
الضرورية «غالباً» أي في أغلب الأحوال «عند نحو التمكن» في أي شيء من

(١) في نسخة (ب) فلا يتم لأحد حينئذ

(٢) (ب) في الخلدقة

أمور الدين أو الدنيا أو السهو أو الدهول «مع بقاء» أي مع بقاء العقل «فعلتزم» أي نحن نلتزمه وهو «غير قدح» علينا فيها ذكرنا أن العقل عرض «وكدهاب المشاهدة» أي دهاب إدراك الشيء المرنى «عد غيبوبة المشاهد» أي المرنى «مع بقاء المعنى» الذي يدرك به «في الحدوث» وكدهاب الشم عند عيبوبة المشموم ونحو ذلك لأن هذا ليس من قبيل العلة والمعلول كما رعموه في الحل العقلية

فإن قيل : إذا ثبت أن العقل عبر الضرورية وأنه عرض حال في القلب كما سيأتي فما آية تمامه وكونه حجة على الإنسان لأنه لا خلاف أن الأطفال لا تتم عقولهم في المهد؟

الجواب والله الموفق أن آية تمامه في الإنسان معرفة استحسان الحسن واستقبح القبيح، فمضى عرف الإنسان ذلك تمت حجة الله عليه في العقلية، لأن ذلك هو المقصود من فطرة العقل، والأغلب أن ذلك يكون وقت بلوغ الإنسان كما أشار إليه الإمام القاسم بن عبيد العباس عليه السلام وغيره

(المصل)

في التحسين والتكبيح العقليين

هذه المسألة أصل مسائل العدل وهي قاعدة الخلاف بيننا وبين المجبرة.

فلذا وافقونا فيها لزمهم الوفاق في جميع مسائل العدل، ولهذا ترى المجبرة في هذه^(١) المسألة ينكرون الضرورة لئلا تحرم قاعدتهم، قالوا: وكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر أن العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله، وسيأتي الرد عليهم إن شاء الله تعالى.

«واعلم أنه يستقل العقل بإدراك الحسن والقبح» أي يدركهما العقل بالاستقلال «باعتبارين» أي بالنظر إلى جهتين «اتفاقاً» أي بيننا وبين الأشعرية وغيرهم

(١) (أ) ناقص في هذه المسألة

الأول منها «بمعنى ملائمته» أي موافقة ذلك الشيء «للطبع» أي طبع الإنسان «كالملاذ» أي كلما يلتذ به العاقل من مطعموم وغيره، فإن العقل يحكم بحسن الملاذ أي ميل الطباع إليها لا غير «ومنافرته» أي منافرة ذلك الشيء «له» أي للطبع «كالآلام» والصورة المستكرهة فإن الطبع ينصرعها بضرورته، فيقال: إن الآلام قيحة أي منافرة للطباع لا غير، والملاذ حسنة أي ملائمة لها لا غير، وهذا في الحقيقة ليس مسبوفاً إلى العقل لأن البهائم تدركه «و» الثاني «بمعنى كونه» أي كون ذلك الشيء «صفة كمال كالعلم» ومكارم الأخلاق فإن العقل يدرك كونه حسناً أي صفة كمال فيمن تحلُّ به اتفاقاً «وكونه» أي ذلك الشيء «صفة نقص» فيمن اتَّسم به «كالجهل» والكذب فإن العقل يدرك كون ذلك قبيحاً أي صفة نقص فيمن اتَّسم بها اتفاقاً.

ولا يدرك العقل عندهم أن العلم حسٌ بمعنى أنه يتعلق به مدح وثواب ولا أن الجهل قبيح بمعنى أنه يتعلق به دم وعقاب.

قال «أئمتنا عليهم السلام» وصفوه الشيعة أي الزيدية من الشيعة «والمعتزلة» جميعاً «والحنفية والحائلية» أي المتسبون^(١) إلى مذهب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل «وبعض الأشعرية» وتعلمهم الفُزْزَالِي وابن الخطيب الراري والجويني ومن وافقهم حيث قالوا إن العلم بقبح المفجعات، وحسن المحسنات ووجوب الواجبات ليس حاصلًا بفطرة العقل وغريزته، بل مستند هذه الأحكام والقضايا عندهم الشهرة فيما بين العقلاء، والمعنى أن هذه القضايا متى تكررت على السمع في عتدأ نصباء واتفق عليها أهل البلدان لإصلاح معاشهم انغرست في أفهامهم هذه القضايا وسارعت النفوس إلى قبولها والتصديق بها لأجل الألف والعدة من الآباء والأكابر في حال الصغر إلى آخر ما ذكره.

والأشعرية. منسوبون إلى مذهب أبي الحسن الأشعري وهو علي بن أبي بشر بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عداثة بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، كذا ذكره ابن خلكان

(١) (ب) المتسبون بحلف أي.

وهو أول من أظهر القول. بأن الله يكلف ما لا يطاق، وأنه تعالى يرضى الكفر ويحببه وأن عذاب الأنبياء وثواب الكفار يحسن منه تعالى وغير ذلك من الأقوال الباطلة.

فقال هؤلاء «و» يستقل العقل بإدراك الحُسْنِ والفُحْ «باعتبار» ثالث وهو «كونه» أي ذلك الشيء «متعلقاً للمدح» لماعله «والثواب» له أي الجزاء على فعله «عاجل» أي في الدنيا وهذا في الحُسْنِ «والدم والعقاب» لفاعله «كذلك» أي عاجل في أي في الدنيا وهذا في الفُحْ لجري الألف والعادة والشهرة بذلك فحار أن يتعلق به الدم والعقاب أو المدح والثواب فيما بينهم، في العاجل أي في الدنيا لا في الأجل أي في الآخرة لأنه لا حقيقة له فيتعلق به ثواب أو عقاب من الله تعالى

قال «أثبتنا عليهم السلام وصعوبة الشيعة والمعتزلة وغيرهم

ويستقل العقل بإدراك الحُسْنِ والفُحْ «باعتبار» رابع وهو «كونه» أي الشيء «متعلقاً للمدح عاجلاً» أي في الدنيا «والثواب أجلاً» أي في الآخرة وهذا في الحُسْنِ «والدم عاجلاً» والعقاب «أجلاً» أي كونه متعلقاً بالدم لماعله في الدنيا والعقاب له في الآخرة وهذا في الفُحْ

وقال «جمهور» الأشعرية لا محال للعقل في «هذين الاعتبارين «الآخرين» أي حيث يكون متعلقاً للمدح والثواب عاجلين والدم والعقاب كذلك، وحيث يكون متعلقاً للمدح عاجلاً والثواب أجلاً، والدم عاجلاً والعقاب أجلاً، قالوا: فلا يدرك العقل فيها حُسناً ولا قُبْحاً «ووافقهم» أي وافق جمهور الأشعرية «أقلهم» أي أقل الأشعرية «و» كذلك وافقهم أيضاً «الحنفية والحنابلة في أحدهما» أي فيما كان متعلقاً للثواب أجلاً والعقاب أجلاً، فقالوا: كلهم فيه إن العقل لا يدرك فيه حُسناً ولا قُبْحاً لما مر من قاعدتهم الماهرة، قال «أثبتنا عليهم السلام والمعتزلة وغيرهم» ويستقل العقل بإدراك حُسْنِ الشيء «باعتبار» خامس وهو «كونه غير متعلق لأي الأربعة» أي لا كان ملائماً للطبع ولا منافراً له، ولا صفة كمال ولا نقص، ولا كان متعلقاً للمدح والدم عاجلاً والثواب والعقاب عاجلاً، ولا كان متعلقاً للمدح عاجلاً والثواب أجلاً، والدم عاجلاً والعقاب أجلاً، وذلك كالتمشي في الأرض

ونحو ذلك من الأشياء المباحة كالنفس في الأهوية والتظلل تحت الأشجار
غير المملوكة «وهو» أي هذا القسم الخامس «من الحسن» أي مما يحكم العقل
بحسنه لأن حقيقة الحسن ما لا يتعلق به ذم ولا عقاب، والقبیح عكسه، كما
سيأتي إن شاء الله تعالى في كتاب العدل.

وقال بعض البعدادية وغيرهم بل هو من القبيح لأن الأصل في مطلق
الأفعال عددهم الحظر، وسيأتي ذلك في كتاب العدل إن شاء الله تعالى «وخلافاً
للأشعرية» فإنهم قالوا لا يدرك العقل فيه حساً ولا قبحاً لما ذكرناه من أن
العبد غير مختار في فعله، وإنما يُعلمُ الحسن والقبيح باعتبار تعلق المدح
والثواب والذم والعقاب عندهم بالشرع فقط، قال صاحب العضد أما
الحاكم^(١) فهو عدنا الشرع دون العقل «لما» حجة على مخالفينا «في جميع ذلك»
الذي قدّمنا ذكره «تصويب العقلاء» مسلمين كانوا أو كفاراً «مَنْ مَدَحَ أَوْ
أَحْسَنَ إِلَى الْمُحْسِنِ وَلَوْ تَرَاخَى» مدحه وإحسانه بزمان طويل «و» تصويب
العقلاء كذلك أيضاً «مَنْ ذَمَّ أَوْ عَاقَبَ الْمُسِيءَ وَلَوْ تَرَاخَى» بزمان طويل أيضاً،
وما داك إلا لحكمهم بحسن الفعل الممدوح فاعله عليه والمحسن إلى فاعله
سسه، وحكمهم بفتح الفعل المذموم فاعله [عليه] والمعاقب فاعله بسبه،
وحكمهم أن فعل الإحسان كالإكرام وفعل الإساءة كالظلم متعلق للمدح
والثواب والذم والعقاب من غير فرق بين العاجل والأجل، ولو كان بينهما
فرق لأنكروا على من عاقب أو أحسن أو ذم أو مدح بعد مدة طويلة أو
قصيرة ولكانوا يقولون قد وقع التراخي ليس لك أن تعاقب ولا تكافئ ولا
تمدح ولا تجازي وهذا معلوم البطلان، فلما تعلم قطعاً أن من لطم غيره أو
قتله بغير حق أنه يستحق ذلك الدم والمعاقبة من غير فرق بين التراخي
وغيره، ومن أحسن إلى غيره أنه يستحق سسه المدح والمكافأة من غير فرق
كذلك.

فإن قالوا: إن لطم العير أو قتله مما يستكره ويباقر الطبع فالعقل يدرك
قبحه من جهة ذلك ولا سلم أنه من جهة تعلق الدم والعقاب به، وكذلك

(١) في نسخة (ب) أما الحاكم عدنا فهو الشرع وفي نسخة أأ الحاكم فهو الشرع عدنا

الإحسان إلى الغير صفة كمال فيدرك لعقل حسه من جهة ذلك لا من جهة
تعلق المدح والمكافأة به^(١).

قلنا: يعلم العقلاء بضرورة عقولهم الفرق بين من ذبح صبيّاً أو لطمه
عدواناً بغير حق، وبين من قتل رجلاً أو لطمه قصاصاً، وما ذاك إلا لعلمهم
أن لطم الصبي أو قتله متعلق للدم والعقاب قطعاً وأن هذا التعلق هو العلة
في كون الفعل قبيحاً لا غير، وأن قتل الرجل أو لطمه قصاصاً بغير متعلق
للمدح والعقاب، وإلا فما وجه الفرق والمعل واحد بما تنفر عنه الفحوص
والطبائع؟

فإن أنكروا هذا الفرق فلا فائدة حيثن في الكلام معهم لأنه إنكار
للضرورة «ولنا حجة» على مخالفينا في الاعتبار الخامس «عدم حكمهم» أي
العقلاء «بأيّها» أي الأربعة وهي المدح والثواب والدم والعقاب «في حق من
استغل تحت شجرة لا مالك لها أو تناول شربة من ماء غير محار» أي غير
مملوك، فإن العقلاء يحكمون بدنه عقولهم أن ذلك وسحوه كالانتفاع بالأحجار
والأشجار غير المحارة والتمشي في الأرض «ساح حش» لأنه لا صرر فيه على
أحد وأما من زعم أن علوم التحسين والتفصح نظرية وأنكر كونها ضرورية.

فالجواب عليهم: ما ذكره الإمام يحيى عليه السلام في الشامل أن
الفرق بين ما يُعدّ من العلوم النظرية والعلوم الضرورية واضح بين، فإن
العقل يعلم الضرورية من غير اعتناء بنظر ولا إعمال فكرة، وما كان حاصله
بطريق النظر فإنه لا بد فيه من العناية باستحصار مقدماته وترتيبها على وجه
صحيح وحراستها عن الغلط، ونحن نعلم بالضرورة من هذه القصايا أنها
حاصلة للعقلاء من غير اعتناء ولا نظر.

وأما من زعم أن هذه القصايا يستند العلم بها إلى الشهرة والألف
والعادة فنقول: إن أردتم أنها مستفيضة فيما بين العقلاء وأن أحداً لا ينكرها
فهذا معنى قولنا إنها ضرورية.

(١) قبل أن القائل بهذه المقالة هو أسعد بن علي الرضائي وبصره الرركشي وصحبه السيد
محمد بن إبراهيم الوزير فليحقق تحت

وإن أردتم أنها ليست علوماً حقيقيّةً وأهم ليسوا على ثقة منها فهو باطل لأننا نقطع بنسخ الظلم والكذب والعبث والسّفه والجهل، وبوجوب القضاء والردّ وشكر النعمة وحسن التفصيل والإحسان والجلود، كما نقطع سائر العلوم البديهيّة كالعلم بأن العشرة أكثر من الخمسة، ونعلم أن من حالفنا في هذه القضايا أنه يفرق بضرورة عقله بين من أحسن إليه وبين من أساء وبين الظلم والخور والإهانة والعدل، ومن أنكر ذلك فهو مكابر منكر للضرورة يلحق بالسوفسطائيّة.

«قالوا» أي الأشعرية ومن وافقهم «لو سلّم على التّنزّل» أي لو سلّمنا أن العقل يدرك حسن الشيء أو قبحه باعتبار تعلق المدح والثواب والدم والعقاب آجلين على سبيل التّنزّل أي على جهة الحدل لا تسليم رجوع إلى قولكم «لم يُسلّم»^(١) ذلك «في مسألتين. الأولى. وجوب شكر الممّ». وهو الله سبحانه المتفضل بجلال النعم ظاهرها وباطنها.

قالوا. لأنه لو وجب عقلاً لو حُب لفائدة والأ كان عبثاً وهو قبيح على قاعدتكم ولا فائدة لله تعالى لتعاليد عنها، ولا للعد في الدنيا لأنه مشقة ولا حظّ للنفس فيه ولا في الآخرة إذ لا مجال للعقل في ذلك، ولأنه معارض باحتيال العقاب على الشكر لأنه تصرف في ملك الغير أو لأنه كالاستهراء «لأن النعم عند الله حقيرة لسعة ملكه فيكون» الشكر الذي أوجتموه بالعقل «كمَن تصدّق عليه الملك بلقمة» أي كشكر من تصدّق عليه الملك من بني آدم الذي قد ملك الأقطار الواسعة والممالك العظيمة بلقمة واحدة،

«فإذا تحدث» التّنم عليه بالنعمة «بالشكر لأجلها» أي لأجل اللقمة «عُدّ ساخرأ لا شاكرأ» للملك على تلك اللقمة.

«المسألة الثانية حكم الأشياء» التي خلقها الله تعالى باعتبار انتفاعها بها «قبل ورود الشرع» أي قبل بعثة الرسل صلوات الله عليهم بالشرائع «فلا يدرك العقل فيها جهة حسن ولا قبح» قاسوا «إذ هو تصرف في ملك الغير بغير إذنه» فيجوز مطابقة مراده ويجوز عذمها، وسبب ابن الحاجب في المنتهى هذه

(١) (ص) سلم.

العلة إلى من يذهب أن الأصل في مطلق الأفعال الخطر، فيكون التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيحاً.

وقال السيد شريف في شرح المواقف ما لفظه: القبيح عندنا ما نهي عنه شرعاً نهي تحريم أو تنزيه، والحسن بحلّله أي ما لم يه عنه شرعاً كالواجب والمندوب، فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن، وكفعل الله تعالى فإنه حسن أبداً بالاتفاق انتهى قس. يفهم من هذا أن حكم الأشياء قبل ورود الشرع الحسن لأنه لم يه عنها، والأول هو المشهور عن الأشعرية والله أعلم.

«والخواب» عليهم «عن المسألة الأولى»: وهي وجوب شكر المنعم: أن شكر المعن متقرر وحيثه في العقل، ولا يصح إسقاطه بوجه، والعائدة خروج صاحبه من دائرة الكفران وتمييزه بذلك فيعامل معاملة الشاكر لا الكافر لوجوب الفرق بين المعاملتين بضرورة العقل، وأما القياس على اللقمة «فإن اللقمة» التي تصدق بها الملك المذكور «حقيرة عندهما» أي عند الملك والمحتاج «و» عند «السامع» لشكر تلك اللقمة فيكون المنعقد شكرها ساحراً لعلم العفلاء أن الأولى بالملك أن تصدق بأكثر منها، وما حمّله على ذلك إلا شدة البخل المذموم عند العفلاء.

«وبخلاف نعم الله سبحانه وتعالى فإن كانت حقيرة عند الله سبحانه لسعة ملكه» ولعمري سبحانه عنها وعن كل شيء، «وهي حليلة عند الشاكر والسامع فالمتحدث بالشكر عليها لا يُعَدُّ ساخرأ» بل شاكرأ، «فقياس نعم الله سبحانه على اللقمة قياس فاسد وإنما مثال ذلك وإن كان لا قياس لنعم الله سبحانه لأنها لا تحصى ولا أحلّ منها» كمن أعطاه ملك قد ملك الأرض وجبالاً من الذهب» أي ذهباً كثيراً كالجبال «نُزْرَةٌ عَيْنٌ» البُدْرَةُ: عشرة آلاف درهم والعين المال الناض^(١) والدينار.

وفي القاموس: البُدْرَةُ. كيس فيه ألف أو عشرة آلاف درهم أو سبعة آلاف دينار.

(١) (ب) الناض من الدراهم والدينار

«فإن البكرة عنده» أي عند الملك المعطي «حقيرة و» هي «عندهما» أي المعطي والسامع «جليلة» عظيمة بالنظر إلى حالهما، والمتحدث بشكرها لا يُعدّ ساخراً عند العقلاء مع أن نعم الله سبحانه تعجل وتعمم عن أن تقاس بعطية ملكٍ مربوبٍ مملوكٍ ليس له من الملك إلا ما ملكه الله سبحانه.

«و» أيضاً «لو سلمنا» لهم وفرضنا صحة ما زعموه على استحالاته «لزم» منه «أن يجعلوا لله» سبحانه «و» تعالى علواً كبيراً صفة نقص حيث أمر أن يُسخرَ به في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾^(١) «إذ ذلك». أي الأمر بأن يُسخرَ به «صفة نقص عند العقلاء» بوجوب الكفر بالله تعالى «مع أن استحقاقهم» أي الأشعرية ومن وافقهم «لنعم الله» حيث شبهوها باللقمة «رد» مهم «لقوله تعالى»: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾^(٢).

«وآتيائهم ملكاً عظيماً» فصرّ سبحانه على عظم ما تمضى له على آل إبراهيم وأنعم به عليهم «و» كذلك «قوله تعالى» محطاً لنيتنا عمداً صلى الله عليه وعلى آله وسلم «وكان فصل الله عليك عظيماً»^(٣): فوصف تعالى فضله على نيته صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالعظم وذلك لا ينافي كونه حقيراً عند الله تعالى كما سبق «وَمَنْ رَدَّ آيَةً» من كتاب الله تعالى «كفر بإجماع الأمة المعلوم» عند العلماء «بل ذلك» أي كفر من رَدَّ آيةً «معلوم من الدين ضرورة» لأنه تكذيب لله تعالى، وقد قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ﴾^(٤) «و» الجواب «عن» المسألة «الثانية» وهي: حكم الأشياء التي خلقها الله من الأشجار والأحجار وغير ذلك التي لا يتعلق بتناولها مدح ولا ذم قبل أن يرد الشرع^(٥) بيانها كالتمشي في الأرض وتناول الشرية من ماء غير محاذٍ أن نقول

(١) الصبحى (١١)

(٢) النساء (٥٤).

(٣) النساء (١١٣)

(٤) العنكبوت (٦٨)

(٥) (ص) شرع.

«التمكين» أي تمكين المالك وهو الله تعالى «من أملاكه» لنا «مع خلق العقل»
 فينا «المميز» لما يؤخذ منها وما يترك «إذن» منه تعالى لنا بالتصرف في أملاكه
 والأحد بما علمنا حسبه بالعقل والترك لما علمنا قبجه بالعقل لعلمنا أن الله
 سبحانه ما خلق الأرض وما عليها إلا لمصالح المخلوقين وكان ذلك «كالممكن»
 من أملاكه أي صار فعل الله سبحانه كعمل الممكن من الناس أملاكه لغيره
 بأن بسطها لهم على جهة الإباحة «باصب للعلامة» البينة «فيما يؤخذ منها»
 أي من أملاكه «وما يترك» منها وذلك بأن ينصب حاجزاً بين الذي أدن في
 أحله والذي لم يأذن فيه، أو أي أمانة يفهمها المباح له، فيعدم^(١) حيثل قطعاً
 حسن الانتفاع بما نصب عليه قرينة لإباحة، وقبح الانتفاع بما نصب عليه
 قرينة المنع من الانتفاع به، وقد أرشد الله سبحانه إلى ذلك حيث «قال:
 ﴿فألفهمها فجورها﴾: أي كل محش وقبح ﴿وتقواها﴾^(٢) أي ما يقيها من
 السوء ويتركها من الخير وهو كل محش وبر.

وقوله تعالى: ﴿فألفهمها﴾ أي بما ركب فيها من العقول. الهادية إلى
 الرشاد والدائدة لمن استعملها (ص الضلال) ولم يفصل، تعالى بين إلهام الحس
 في ملائمة الطبع وفي صفة الكمال والقيح^(٣) في مسافة الطبع وصفة الفص،
 وبين إلهام الحس فيما يتعلق به في الأجل ثواب، والقيح^(٤) فيما يتعلق به في
 الأجل عقاب.

وإن قالوا: هذا الاحتجاج^(١) بمحل النزاع فلنا لا نقول إن العقل يميز
 بين ما يؤخذ وما يترك.

قلنا: هو إنكار للضرورة فلا يضرب، ثم قد أكد قولنا الشرع حيث قال
 تعالى: ﴿فألفهمها﴾ والإلهام لا يكون بتصريح الكلام «قالوا»: أي الأشعرية
 ومن وافقهم من منكري التحسين ولتفسيح العقليين «قال تعالى: ﴿وما كنا

(١) في (ص) ففعل

(٢) الشمس (أ)

(٣) (ص) والقيح.

(٤) لي (ب) احتجاج.

معذبين حتى نبعث رسولاً»^(١) فدلّت: هذه الآية «أن لا استحقاق للعقاب» أي لا يستحق المكلفون العقاب «قبل ورود الشرع».

«والجواب والله الموفق أن» هذه «لاية لا تسافي ما ذهبنا إليه» من أن العقل يستقل بإدراك حسن عقاب لمسيء ووجوبه قبل ورود الشرع «لأن المعنى» فيها «وما كنا معذبين» أحداً من المكلفين «بعد استحقاقه العذاب بارتكاب القبائح العقلية»: أي التي أدركوا قبحها بعقولهم قبل أن تبلغهم الرسل وإن كانوا قد استحقوا العقاب بل لا بد من تأكيد الحجة عليهم بإرسال الرسل لقطع المعادة كالتعريض بسبيء ثاب وثالث «بدليل قوله تعالى: ﴿يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين﴾»^(٢)

«ذلك إن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم» ارتكبوها «وأهلها غافلون» أي حال غفلتهم عن السمع أي قبل أن تبلغهم الرسل «فأحير الله تعالى أنهم قد ارتكبوا القبيح الذي هو الظلم وهم غافلون عن السمع حيث لم تبلغهم الرسل» وسمى ما ارتكبوها من القبائح العقلية ظلماً وهي لا تكون ظلماً إلا حيث كانوا قد أدركوا قبحها بعقولهم وأقسموا عليها أتباعاً للهوى، وقرداً عن الانقياد لحكم العقل.

«وقال تعالى» ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾: يزيح عنهم ويهدم شبههم «ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» «بأن يقولوا» أي مرتكبوا القبائح العقلية «حاصل» لنا «لعلم بالاستحقاق» أي استحقاقاً العقاب «ولكن لم نجزم بالوقوع» أي بوقوعه لتجويزهم أن يحصى على الله سبحانه «لعدم معرفتهم لربهم» لإهمالهم طرق النظر في معرفة الله سبحانه، وذلك «كمن يقتل نفساً عدواناً على غفلة فإنه يعلم أن القصاص مستحق عليه قطعاً» ولا يجرم بوقوعه لتجويز أن لا يطلع عليه أحد، فهو يجوز لأجل

(١) الإسراء (١٥)

(٢) الأنعام (١٣٠).

ذلك أن لا يُقتل قصاصاً مع علمه أنه يستحق القتل قصاصاً «فيقولون لو أنزلنا مندر لأصلحنا» أي لتداركنا ما فرط منا من الفضيحة بالإصلاح «وبدليل قوله تعالى: ﴿ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله﴾ أي من قبل نزول القرآن ﴿ولقالوا ربنا لوآ أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى﴾^(١) فأخبر تعالى أن إرسال الرسل قطع لمعاديرهم وإبطال لشبههم وتقرير لحجة العقل وتأكيد لها «ونظيره في الشرعيات» أي نظير الإعذار بإرسال الرسل في العقليات بعد استحقاق العقوبة وعدم حوار قتل المرتد حتى يُدعى إلى التوبة والرجوع إلى الإسلام، فإن تاب لثلاثة أيام قبلت منه التوبة وإلا قُتل.

فإن قيل. وهل يجوز أفراد التكليف العقلي عن السمي فيكون المكلف معاطاً بالعقليات دون الشرائع؟

فالجواب. قالت المعتزلة. يصح ذلك فيحور أن يكون في المكلفين من الأمم الماضية من لم يحاطب بشريعة قط، وكذا في هذه الأمة بأن يكمل عقله قبل البلوغ الشرعي.

وقيل. أما في هذه الأمة فلا يقع ذلك وإن كان يصح إذ قد جعل الله تعالى البلوغ علامة للتكليف كلها فيقطع بأن كمال العقل إنما يحصل عنده فقط لا قبله للإجماع، على أن أولاد عبدة الأوثان حكمهم قبل البلوغ حكم آبائهم مطلقاً، فلو جوزنا إكمال عقولهم قبل البلوغ لحار كونهم حينئذ مسلمين.

قلت: وهذا غير واضح لأن البلوغ الشرعي المراد به تمام العقل والقدرة على الشرعيات، فمق قدر على الشرعيات مع تمام عقله صار بالغا مكلفاً.

يبدل على ذلك: ما رواه في مجموع زيد بن علي عن علي عليه السلام: (إذا بلغ الغلام اثني عشرة سنة جرى عليه وله فيما بينه وبين الله تعالى فإذا طلعت العانة وحلت عليه الحدود).

(١) طه (١٣٤).

وما رواه الهادي عليه السلام في الأحكام عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «إذا أطلق الغلام صيام ثلاثة أيام وجب عليه الصيام».

وما رواه الأسيوطي في الجامع الكبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «تجب الصلاة على الغلام إذا عقل والصوم إذا أطاق، والحدود والشهادة إذا احتلم».

وأما خبر ابن عمر فلا دلالة فيه على ما رعموه من تحديده بخمس عشرة سنة وهذا هو اختيار مؤلف الأساس فليس الله روحه في الجنة ذكره في الاعتصام.

وقالت الإمامية: لا يصح افتراق^(١) التكليف العقلي والسمعي أصلاً.

وقال مؤلف الأساس قدس الله روحه في الجنة حين سألته ما لفظه:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَتْرِكُ عِبَادَهُ أَهْلَ الْحُجَّةِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ هَملاً قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾»^(٢) وَأَمَّا مَنْ سَلَّمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى الْحُجَّةَ فَهُمْ سَاهَمَ
انتهى.

قلت: يؤكد هذا القول كثير من آيات القرآن وغيرها، ولأن شكر المنعم واجب عقلاً فلا يصح إسقاطه ولا يتم ذلك إلا بإرسال الرسل لأهم المنشئون^(٣) عن الله تعالى كمية الشكر والله أعلم

(فصل)

«وما يدرك بالعقل قد يكون بلا واسطة مطر» أي من دون إعمال فكر ونظر في مقدمات ولوازم «كالصوريات» التي تعرف بصورة العقل وبديته سواء أدرك بالحواس أو لا^(٤) «وقد يكون بواسطة بظر كاستدلالات» كمعرفة

(١) (ش) إفتراق التكليفين.

(٢) فاطر (٢٤)

(٣) في (أ) الميئون عن الله وفي (ب) الميئون عن الله وفي (ش) النبيون عن الله

(٤) (ض) أم لا.

الله تعالى فإنها إنما تدرك بالتفكر في صنعه المحكم.

قالت البغدادية: ومن ذلك العلم بِمُخَيَّرِ الأخبار المتواترة فإنها إنما تُعلم بالاستدلال. وقال الجمهور: هو ضروري.

«والإدراك به» أي بالعقل ينقسم إلى قسمين «إلّا عَرِيَّ عن حكم» أي عن نسبة شيء إلى شيء نفيّاً كن أو إثباتاً «فتصور» وتُسمّى تصوّراً لأنه يُتعلّم به صُور الأشياء ومفرداتها، ومعنى ذلك أنه يحصل في ذهن الإنسان صورة مطابقة لما في الخارج

قال عليه السلام: وهذا فيما يمكن تصوّره، وما^(١) لا يمكن تصوّره كالعلم بالله تعالى فإنه يسمى إيماناً «وإن لم يعرفه الإدراك بالعقل عن النسبة «فتصديق» أي يسمى تصديقاً لصحة دخول التصديق في الخبر المطابق له، وكل واحد من التصور والتصديق ضروري ومكتسب فالضروري منها هو الاعتقاد الذي لا يقف على اختيار المختص به مع سكون النفس إليه.

وهو ينقسم إلى ما يحصل فيها سنده كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين ونحو ذلك.

والى ما يحصل فيها عن طريق كالعلم بالمتراكات فإن الإدراك طريق إليه والمكتسب ما يقف على اختياره كذلك أي مع سكون النفس إليه مثال الضروري من التصور: العلم بزيد ونحوه مما لا يحتاج إلى تحديد ومن التصديق العلم بأن الكل أكثر من الجزء وأن الظلم قبيح والعدل حسن وشكر المنعم^(٢).

ومثال المكتسب من التصور: العلم بصورة شيء من المخلوقات لا يعلم^(٣) إلّا بالحد، ومن التصديق العلم بأن العالم محدث ونحو ذلك.

ولا بد أن ينتهي الاكتساب إلى ضرورة في طرفي التصور والتصديق

(١) (ص) لا فيما لا يمكن

(٢) (ص) وشكر المنعم واجب

(٣) (ص) التي لا تعلم

والألم تنقطع المطالبة بما في التصورات^(١) ويلزم في التصديقات بل كان يحتاج كل حد إلى حد وكل دليل إلى دليل كذا ذكره القرشي في منهاجه.

«والتصديق» ينقسم إلى قسمين «حارم» وهو ما حصل القطع بوقوعه «وغير حارم» وهو بخلافه «والجازم مع المطابقة» للواقع في الأمر نفسه «وسكون الخاطر» من الشك والارتياب «علم» أي يسمى علماً فعل هذا العلم نوع من الاعتقاد محصور وبعض من أبعاضه، وعد بعضهم هو حنس مستقل «و» الجازم «مع عدمها» أي عدم المطابقة وسكون الخاطر أو مع عدم الأول وهو المطابقة أي لم يطابق مع سكون الخاطر «اعتقاد فاسد» أي يسمى اعتقاداً فاسداً «و» هو أيضاً «جهل مركب» أي يسمى جهلاً مركباً وهو تصور الشيء أو تصديقه على خلاف ما هو عليه كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

«ومع عدم الثاني» أي عدم سكون الخاطر مع أنه قد طابق الواقع «اعتقاد صحيح» أي يسمى اعتقاداً صحيحاً «و» التصديق «غير الجازم» إن كان راجحاً أي اعتقاداً راجحاً على خلافه «بأمارة» «ظن» أي يسمى ظناً «وإن كان مرجوحاً» وكان خلافاً للراجح «وهم» أي فيسمى وهماً لا حقيقة له «وإن استوى» فيه «الحال» ولم يترجح أحد الجانبين «فشك» أي يسمى شكاً «والأول» أي الراجح الذي هو الطر «إن طابق» الواقع «فصحيح» أي يسمى ظناً صحيحاً «والأ» يطابق «الواقع» «فماسد» أي يسمى ظناً فاسداً «وقد يطلق الوهم على العلط» فيقال: وهمت في كذا أي غلطت «و» قد يطلق أيضاً «على الشك» فيقال: وهمت في كذا أي شككت فيه «والتوهم» في اللغة «التصور» للشيء «صواباً كان» ذلك التصور بأن يطابق الواقع «أم خطأ» بأن يخالفه.

«قال الشاعر» وهو ذو الرمة:

فما شئتُ أحرَقاءَ واهية الكُلَى نسفى بهما ساقى ولما تبلاً
بأضيق من عَيْنِكَ للدمع كُلاً تَذَكَّرْتُ زَبْعاً أو تَوَهَّمْتُ مَنْزِلاً

أراد أو تصورت مرلاً الشُّرُ القرية الخلق، والشنة أيضاً كأنها صغيرة

(١) (ب) بما في التصورات ويلزم في التصديقات.

(٢) (ش) واهيتا.

والخَرْقُ بالتحريك الذَّهْرُ من الخوف والحياء، والخَرْقُ أيضاً ضد الرُّق وفي المثل: (لا تعلم الخرقاء عِلَّةً) معناه أن العدل كثيرة موجودة تحسنها الخرقاء فضلاً عن الكيس، والخرقاء من لعم التي في أدنها حرق مسدير، والكل جمع كلية، والكلية معروفة، والكلية أيضاً جليدة مستديرة تحت عروة المرادة تحرز مع^(١) الأديم، والكلية من القوس ما بين الأهر والكبد وهما كليتان، والكليتان ما عن يمين نصل السهم وشماله، وكلية السحاب أسفله ذكر هذا في الصحاح. «وقد يطلق» التَّوَهُّمُ «على الطر» يقال^(٢): توهمت كذا أي طنته «والجهل» نوعان «مفرد ومركب» الأول^(٣) «المفرد» وهو «انتفاء العلم بالشيء» فلا يُتَصَوَّر ولا يُحْطَر بال «و» الثاني «المركب» وهو «تصور المعلوم على خلاف ما هو عليه» أو تصديقه «أي المعلوم» على خلاف ما هو عليه «وقد عُرف ما هو التصديق والتصور».

«و» حقيقة «السوء» هو «الذهول» أي العلة «عن المعلوم» أي عن الشيء الذي كنت تعلمه

(فصل)

«والتَّنَظُّرُ مشتركٌ بين معانٍ»:

منها نظر العين الخارجة، ونصر الرحمة، ونظر المقابلة، والنظر بمعنى الانتظار، يقال أنظري أي انتظري، والنظر بمعنى الفكر هكذا ذكروه.

وعندي: أن نظر الرحمة والمقابلة مجاز وليس بحقيقة.

وأما النظر بمعنى الانتظار فيدل عليه قوله تعالى ﴿وَقُولُوا أَنْظِرْنَا﴾^(١) وقوله تعالى ﴿أَنْظِرُونَا نَقْتَبِسَ مِنْ نُورِكُمْ﴾^(٢).

(١) لبقوى تمت

(٢) في نسخة (ب) فيقال

(٣) (ث) فالأول هو المفرد

(٤) البقرة (١٠٤)

(٥) الحديد (١٣)

وقول الشاعر^(١):

فإنَّ غداً لناظره قريب

«والمراد به» أي بالنظر «هنا إجابة الخاطبة» أي المكر «في شيء» معلوماً كان ذلك الشيء أو مجهولاً «لتحصيل اعتقاد» أي اعتقاد كان «يرادفه» أي يساويه في المعنى بغير لفظه لفظ «التفكير» وتأمل والتدبر والرؤية «المطلوب به ذلك» أي تحصيل اعتقاد وإن لم يقصد به ذلك فليس مرادفاً^(٢) للنظر نحو أن يتفكر في غير شيء أو يتفكر في شيء لا لتحصيل اعتقاد.

«وهو» أي النظر «ينقسم إلى قسمين» وهما «صحيح وفاسد فالأول» وهو الصحيح «ما تتبع^(٣) به أثر» أي فعل «نحو التفكير في المصنوع» وهو المخلوق «ليعرف الصانع» له وهو الله الخالق كما قال الأعرابي: البهرة تدل على البعير، والأقدام تدل على المسير، أفتاء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج لا تدل^(٤) على اللطيف الخبير.

«والثاني» وهو النظر العاسد «وما كان رجلاً كسب» أي من دون اتساع أثر «نحو التفكير في ذات الله تعالى» لأنه تعالى لا يُدْرَك بالحواس ولا يقاس بالناس فلا يصح تصوُّره.

ولمَّا يُعْلَمُ سبحانه وتعالى بأفعاله ومحلوقاته، وما أودع فيها من الحكم الباهرة والعجائب الجمَّة.

ولهذا قال صل الله عليه وعمل آله وسلم: «تفكروا في آلاء الله» ولا تفكروا في الله.

وقال: «تفكروا في المخلوق ولا تفكروا في الخالق».

وقال علي عليه السلام: (من تفكر في الصانع ألد ومن تفكر في

(١) وهو المُنْظَب العبدِي وأوله (وإن بك صَدْرُ هذا اليوم وَلِي) تحت (ش).

(٢) (ب) فليس مرادف

(٣) (ص) ما يتبع

(٤) (ص) لا يدلان

المصنوع وُحِدَ) رواه السيد حميدان عليه السلام.

ودروي أيضاً عن محمد بن القاسم بن إبراهيم عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال «تفكروا في المخلوق ولا تفكروا في الخالق».

«و» كذلك التمكن (في مهبة الروح) لأن الله سبحانه قد حجب عنا علمه كما حجب عنا علم كثير من مهابيات مخلوقاته كالملائكة والجن وغيرهم.

قال «أثبتنا عليهم السلام وصورة الشيعة والمعتزلة وغيرهم»: المراد بصورة الشيعة الريدية «والصحيح منه» أي من النظر «واجب عقلاً وسمعاً» أي يحكم العقل بوجوبه وورد السمع بوجوبه أيضاً كما سنحققه إن شاء الله تعالى، لأن الله سبحانه لا يُعرف ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف.

قال السيد مائتدِيم عليه السلام في شرح الأصول: وقد خالف في ذلك أصحاب المعارف كالحافظ وأبي علي الأسواري.

قال: إلا أنهم اختلفوا معهم من قال: إن المعارف كلها تحصل إلهاماً وهؤلاء لا يوجبون النظر البتة.

ومهم من قال: إن المعارف^(١) تحصل بطع المحل عند النظر فيوجبون النظر لكن لا على هذا الوجه الذي أوحى، فبقي الخلاف بيننا وبينهم قال: وقد حكى عن بعض المتأخرين أنه المؤيد بالله عليه السلام أنه يجوز أن يكون من المكلفين من يعرف الله تعالى ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف كالأنبياء والأولياء والصالحين

قلت: وهذا صحيح ولا يبعد أن يكون أصل معرفته تعالى إلهاماً منه عز وجل وفطرة فطر العقول على ذلك كما فطرها على إدراك المدركات وقد أشار إلى ذلك النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بقوله: «كل مولود يولد على الفطرة... الخ».

(١) (ب) إن المعارف كلها

وقد ذكر مثل هذا الإمام الكبير؛ محمد بن القاسم في كتاب الهجرة،
والإمام القاسم بن علي العياشي عليهم السلام وغيرهم، وروى عن المقيه حميد
الشهيد وغيره أيضاً.

وأما في الدار الآخرة فقال السيد متكديم عليه السلام إن المحتضر
وأهل الآخرة يعرفون الله تعالى ضرورة.

قال: وقد خالف فيه أبو القاسم البلخي، وقال: إنه تعالى كما يُعرف
دلالة في دار الدنيا فكذلك في دار الآخرة، لأن ما يُعرف دلالة لا يُعرف إلا
دلالة كما أن ما يُعرف ضرورة لا يُعرف إلا ضرورة.

قال: والذي يدل على أن العلم بالله تعالى ليس بضروري ما قد ثبت
أنه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة، فيجب أن يكون متولداً عن مظهرنا،
وإذا كان كذلك والنظر من فعلنا فيجب أن تكون المعرفة أيضاً من فعلنا لأن
فاعل السبب ينبغي أن يكون فاعلاً للمسبب فيُطل أن يكون ضرورياً ...
إلى آخر ما ذكره عليه السلام

وقد استوفيناه في الشرح.

«خلافاً للتعلمية» قال عليه السلام: وهم فرقان من الباطنية وغيرهم
وهما القرامطة والصوفية فقالوا: إن النظر والاستدلال بدعة وكذا ذكره عنهم
الأمير الحسين عليه السلام.

«قلنا» جواباً عليهم «جهل المجمع مستلزم للإحلال بشكره على النعم،
لأن توجيه الشكر إلى المنعم مرتبط على معرفته ضرورة» فيجب البحث عن
المنعم ليُوجَّه الشكر إليه «والعقل يقضي ضرورة بوجوب شكر المنعم

هذا التنبيه لمي الوالد العلامة الحسن بن حسين الخوئي رحمه الله تعالى.
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله.

تبيح: ينبغي أن نذكر بحثاً يتضمن ثلاث مسائل:

(الأولى) -: وجه وجوب النظر عقلاً لمعرفة الباري تعالى وصدق رسله

(الثانية) -: في حكم الشكر واختلافه شاهداً وغائباً.

(الثالثة) :- في بيان وجه كون طاعة الباري تعالى شكراً عقلاً و بيان وجوب امتثال أمره تعالى ونهيه.

أما الأولى: فقد وقع الخلاف فيها:
فأنكرت الأشعرية وجوب النظر عقلاً وقالت: ليس إلا بالسمع.
وأجيب عليهم بلزوم الدور إذ لا يعرف صدق الرسل ووجوب امتثال أمرهم ونهيه، وكذا المرسل إلا بوجه إد صيغتنا الأمر والهي لا تقتضيان وجوب الامتثال على المأمور والمهي إلا لزم أن أمر بعضها لبعض، يوجب الامتثال وكذا النهي، والمعلوم خلافه.

وجعل أصحابنا وجه وجوب سطر لذلك قولهم: الشكر واجب عقلاً للضرورة فيجب النظر في معرفة المنعم لتأدية شكره، وأنه تعالى لا يترك عباده هملاً فلا بد من بيان كيفية ما به يشكر. فاقول:

الذي يدركه العقل أن وجوب النظر عقلاً موقوف على بعثة الرسل المدبرين فإنه إذا انتصب أحد وأخبر أنه رسول مالك قادر معمم يعاقب من عصاه بعداب شديد وقال: أما مثير لكم بين يدي عذاب شديد فإنه يجوز صدقه، وإذا كان مع ذلك معروفاً بالأمانة والشفعة ومكرم الأخلاق من بيت رفيع مترهاً عن الرذائل فإنه يوجب رجحان صدقه بل قد يفيد الجرم فالعقل يقتضي بوجوب النظر في صدق ما ادعاه لأن دفع الضرر المظنون، فكيف بالمجروم به واحت عقلاً، وإلا كان غير المجتنب للضرر ظالماً لنفسه والظلم قبيح ضرورة.

وأما القول بأن وجه وجوب النظر هو أنه قد وصلت إلى العباد نعم وشكر المنعم واجت بصرورة العقل فيجب علينا النظر لمعرفة المنعم ليشكر: فهو ضعيف لا يثمر المطلوب من وجوب النظر ولا بعيد الظن، فإن في الشاهد أن من تابع الإحسان إلى أحد وكثر إنعامه عليه فإنه يقتضي العقل بحسن المكافأة ضرورة ويتبع الإساءة إليه كذلك.

وإذا ثبت وجوبه شرعاً مع كونه حساً ضرورة فلعلة سبب إطلاقهم القول بوجوب الشكر بضرورة العقل، فإنه الكفر في الشاهد والشكر صديق، فالإساءة إلى المنعم قبيحة ضرورة، والمكافأة له بالإحسان إليه حسنة ضرورة فإذا لم تحصل إساءة ولا مكافأة من المنعم عليه فهو إما لا شاكراً ولا كافراً، هذا إذا كان

المنعم معروفاً، أما إذا كان مجهولاً فلا يقضي العقل بوجوب النظر لمعرفة،
(نعم) وإذا كان معروفاً وتنازع إعمامه على أحد واحتاج المنعم إليه واضطر فلا
يبعد أن العقل يقضي بوجوب مكافأته وسد حلقته مع الإمكان وإلا استحق اللوم
والذم.

فلا يصح القول. بأن وجه وجوب النظر لمعرفة الباري لوجوب شكره مع
الجهل به إذ يلزم منه الدور كما لزم الاشعرية لأن حقيقة العمة هي: المنفعة
الموصلة إلى الخير لمجرد التفصيل والإحسان، فخرج المنفعة لغرض المكافأة إذ
هي في حكم المعاوضة، وخرج المنفعة المقصود بها الاستدراج للوقوع في
الضرر.

فالمنافع الواصلة إلى العباد محتملة لثلاثة الأوجه إما مجرد الإحسان أو
لغرض المكافأة أو للاستدراج إلى الضرر، فلا يعرف كون المنافع الواصلة إلى
العباد نعماً إلا بعد معرفة الموصِل لها وأنه لم يقصد بها العوض ولا الوقوع في
الضرر بل مجرد الإحسان.

فقد توقف معرفة كون المنافع نعماً على معرفة الله تعالى وأنه العالم على
الإطلاق والعني كذلك، وأنه الموصِل إليها هذه المنافع لمجرد التفصيل والإحسان
لا للمكافأة لهاء وعدم حاجته إليها، ولا يقصد الضرر إذ هو يكون ظلماً وهو قبيح
ضرورة فثبت كونها نعماً.

وتوقف وجوب معرفة المنعم على الشكر المتوقف على النعم المتوقفة على
معرفة فقد توقف وجوب معرفته على معرفته وهذا من توقف الشيء على نفسه
وهل هذا إلا الدور؟

فإن قيل: قد مر أن صيغة الأمر والهي لا يُعيذان الوجوب والحرمة على
المأمور والمنهي وإن كان الأمر السامي مُنعماً فما وجه وجوب امتثال أمر الله
وبهيه؟ وما وجه كون الامتثال شكراً مع أنه قد تفرق صد أهل العدل أنه ما خلق
المكلف إلا ليعرضه بالتكليف على مبالغ سيئة ومراتب عليّة، وقد ثبت أن طلب
المنفعة لا يجب؟

قلنا: أما وجه وجوب الامتثال: فلاه قد ثبت كونه بنعماً على العباد
ومالكاً لهم، وثبت أن للأمر بالشيء نهي عما يمنع منه، فإن امتثالا فذاك وإلا كنا

قد أسأنا إليه لتصرفنا بجوارحت المملوكة له فيما نهانا عنه إماً نهياً صريحاً أو
ضمنياً، والإساءة إلى المنعم تقبح بالضرورة ولا يمكن الخروج من الإساءة إلا
بالامتنال فوجوبه للخروج من دائرة الكفران والحروج واجب وما لا يتم الواجب
إلا به يجب كوجوبه فوجوب الأفعال المأمور بها كالعبادات من هذا الوجه وهو أنه
لا يمكن ترك الكفر إلا بفعلها.

وأما كون طاعة الباري شكراً فلهذا قد ثبت أنها شرعت لما يترتب عليها
من الثواب، فمن سارع إلى موافقة عرص المنعم فقد أحسن وشكر، فهي حق
الباري بالامتنال وقد هذه آله إحساناً حيث قال: ﴿هل جزاء الإحسان إلا الإحسان﴾.

والعرص في حق الله غرض حكمة وهي إرادة الإحسان إليها بواسطة التكليف ولذا
في الحديث القدسي، قال تعالى: ﴿يا عبيدي: عرفتكم لتربح علي لا لأربح
عليك﴾.

إذا تأملت ما ذكرناه تبين **(لِكْ أَنْ الشُّكْرُ)** والكفر في حق الباري بقياسان لا
يحتملان ولا يرتفعان وهما في الشاهد صدد قد يرتفعان.

وعرفت صعب القول بأن الله أرسل الرسل لبيان تادية شكره وأنه العرص
المقصود الأصلي، بل كلمهم لينرتب عليه الإحسان المقصود بحلقهم فالشكر
عارض من جهة ما ذكرناه آنفاً وليس هو العرص الأصلي للباري فهو العي
الحميد.

واعلم: أن قول العدلية: بالواجب العقلي نحو الشكر ورد الوديعة ليس
الوجوب في ذلك لذاته بل لغيره.

وأما الشكر فهو لما ذكرناه آنفاً، وأما رد الوديعة فلأن حسنها ظلم وهو
قبيح ضرورة ترك الظلم واجب ولا يتم إلا بالرد وما لا يتم الواجب إلا به يجب
كوجوبه.

(نعم) قد حكى عن الرازي أنه أقسم أنه لا يعلم بعقله وجوب شكر
المنعم، فإن أراد بذلك في الشاهد فلا بأس به لأنه إنما يعرف بالعقل حسه،
وإن أراد ولو في حق الباري فلا أراد أنه لا يعلم وجوبه بالأصالة فلا بأس أيضاً،
وإن أراد ولو بالتبع فالقسم حث لما قررناه آنفاً فليتأمل.

(نعم) يَرُدُّ على قول الأشعرية إنه لا يجب لنظر لمعرفة الله وصدق الرسل
إلا بالسمع وذلك بالأمر بذلك سُؤال وهو أن يقال:

ما الوجه في ثبوت وجوب الفعل للأمور به من نظر وغيره لا يصح أن
تكون صيغة الأمر مقتضية وموجبة لصفة الفعل وهي وجوبه وتسمية الوجوب صفة
بالمعنى الأعمّ وإلا لثبت الوجوب لأمر بعصا لبعض بحيث يترتب على عدم
الامتثال استحقاق الذم والعقاب والمعلوم خلافه

فإن قيل -: المالك المنعم هو العلة في ثبوت الوجوب للفعل مع الأمر منه
فالوجوب صفة للفعل ولا يصح أن تكون ذات المالك المنعم مؤثرة في صفة للخير
الذي هو الفعل، وإن أردتم أن كونه مالكا ومعنا صفتان له اقتضتا صفة للفعل
فكذلك لا يصح إذ الصفة لا توجب صفة إلا لموصوفها

وإن أردتم لو لم يكن الفعل واحداً على المكلف لزم منه كسر المنعم
بالتصرف في ملكه مع المسع منه وبكونه منعماً يرد عليكم أنه لا يؤثر ذلك في
الصفة إذ لا يدرك العقل على قولكم أحساً ولا قبيحاً فلا يدرك قبح كسر النعمة
فكيف يكون مؤثراً في صفة الفعل فلا وجه يقتضي ثبوت الصفة للفعل إلا من
حيث أن العقل يدرك قبح كسر النعمة، وإذا كان لا يمكن الحروح من دائرة قبح
كسر النعمة إلا بفعل الأمور به فهو المثلث للصفة التي هي الوجوب لأن ترك
القيح واجب ولا يتم إلا بفعل الأمور به، أما إذا لم يدرك العقل قبح كسر النعمة
فلم يبق وجه لإثبات صفة للفعل وهي الوجوب فلا معنى ولا وجه لقولكم: إنما
يجب سماعاً مع إصراركم أن العقل لا يدرك حسناً ولا قبيحاً

واعلم: أن أحكام الفعل غير مفقودة بل ثابتة لذاتها فتبجح الظلم لذاته
والكذب كذلك، وحسن العدل والتفضل لذاتيهما وإلا لو كان لغيرهما لأمكن
تعييرهما بجعل الظلم حسناً والعدل والتفضل قبيحاً، والعقل يحيل ذلك لكونه من
قلب الحقائق وهو محال.

فإن قالت الأشعرية: إن قبح كسر نعمة لنهي الشارع، عاد السؤال في
النهي كما ذكرنا في الأمر وهو: أن صيغة النهي عن الفعل لا توجب حرمة وإلا
لزم في الشاهد والمعلوم خلافه.

وإن قالت: الموجب للحرمة المالك المنعم عند إطلاقه لصيغة النهي

فالدات لا تؤثر إلا في صفة لها لا لغيرها، وإن أرادت أن صفة من كونه مالكا اقتضت الصفة للفعل وهي الحرمة والصلة لا تقتضي صفة إلا لموصوفها

وإن أردتم أن صفة الوجوب والحرمة حلق له تعالى فهما صفتان بالفاعل كما هو المشهور من قولكم فلا دليل على كونهما مخلوقتين.

وأبصاراً يقال فيه. هل صيغة الأمر والهي موضوعة للإلزام العمل والترك ولزوم ذلك على المأمور والمهي لزم أن تكون الصيغتان مستعملتين في الشاهد للأمر والهي من بعضا لبعض. محذور لا حقيقة ولم يقل به أحد.

وإن كانتا موضوعتين للإلزام، فعل أو الترك وليس لزوم ذلك من معاهما لزم أن يكون إطلاق الصيغتين من الساري سبحانه مجازاً على الإطلاق فلا قرينة والمجاز أولى من الاشتراك ولا قائل به

لكيف يصح القول بكون الحرمة والوجوب مستفادة من إطلاق الساري الصيغتين مع أنه لا دليل إلا ما ذكرناه من كونه يؤدي إلى كسر الصلة وكسران الصلة بالإساءة إلى المسموع وذلك فيج بضرورة العقل

(نعم) هذا البحث المذكور إنما هو محلي على أن العمل من العبد حتى يثبت له الأحكام المذكورة من حرمة ووجوب وحسن وقبح.

أما على قول مذهب الأشعرية وماتر لمجبرة: إن كل فعل فاعله فاعله ولا فاعل سواء: فالفساد فيه ظاهر لأنه يؤول المعنى في صيغة أفعلوا الواردة من البارئ إلى أوجبت عليكم، كذا فعل وكذا لا تفعلوا معناه حرمت عليكم أن أفعل فيكون فعل الله سبحانه واجباً على المأمور ومحظراً على المهي بمشابة أن يقال: أمرت زيداً بفعل عمرو وبهينه عن فعل بكر، وهذا حلف وحط من الرأي، وهذا لا يقبله عاقل فليتأمل.

هذا ما سح للحقير إلى الله / حسن بن حسين الحوثي وفقه الله للصواب وظهر له بمكرته وفوق كل ذي علم عليم.

واعلم: أنك إذا تأملت ما في هذا وفهمت نفسك في مواضع كثيرة وأزال عنك إشكالات وأوقفك على الحقائق.

والله الموفق للصواب. حرر شهر جمادى الآخرة سنة ١٣٨١ هـ.

وه يقضي «بقبح الإخلال به فوجبت معرفته لذلك، ومعرفته تعالى لا تكون إلا بالنظر لامتناع مشاهدته تعالى كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى، وما لا يتم الواجب إلا به يجب كوجوبه» كلقبم وفتح الباب في رد الوديعة «والأ وقع الخلل في الواجب» أي يلزم من عدم وجوب ما لا يتم الواجب إلا به ترك الواجب وإبطال وجوبه «وقد قصى العقل بفبحه» أي ترك الواجب «فتأمله» فإنه يوضح لك الحق، وهذا الذي ذهب إليه قدماء أئمة أهل البيت عليهم السلام، وأبو علي من المعتزلة وقل مائير المعتزلة: إنما وجب النظر عقلاً لكون معرفة الله سبحانه واحدة ووجه وجوبها هو كونها لطفاً للمكلفين في القيام بما كلفوا، أو جارية مجرى اللطف.

قالوا: لأن حقيقة اللطف هو ما يمثل المكلف عنده ما كلفه لأجل أنه كلفه أو أن يكون أقرب إلى ذلك، ولا شك أن المعرفة بهذه الصفة فإن من عرف أن له صانعاً يشي من أطاعه وبعاقب من عصاه كان أقرب إلى طاعته، وتحصيل ما هو لطف هذه الصفة واجب، وما لا يتم الواجب إلا به يجب كوجوبه، وربما فسروا ذلك بأنها تكون من اللطف لما كان اللطف الذي له حظ الدعاء والصرف إنما هو العلم بالثوب والعقاب بعد معرفة الله تعالى فهي وصلة إلى ما هو لطف.

والجواب والله الموفق: أنها لو كانت لطفاً أو جارية مجراه لما وجبت إذ لا يجب اللطف كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأيضاً. ليس لتحصيل اللطف من جهة المكلف أن يفعله لنفسه وجه في الوجوب، وإنما الواجب عليه القيام بما كلف به، من غير واسطة أمر يكون ذلك الأمر سهلاً له فعل الواجب لأنه ليس مقصوداً في نفسه فيلزم أن لا تكون معرفة الله سبحانه واجبة لأنها ليست مقصودة في نفسها وإنما هي سهلة لما هو الواجب الحقيقي.

«و أما دلالة الشرع فيها ونوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت...﴾ (١) الآيات وهن (٢) وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف

(١) الغاشية (١٧) (٢) (ص) وهي

نصبت وإلى الأرض كيف سطحت»^(١) ونحوها» كثير كقوله تعالى: ﴿أولم
يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل
مسمى وإن كثيراً من الناس بلفاء ربهم لكافرون﴾^(٢).

«قالوا» أي التعليمية «لا يدرك بالعقل إلا الضروريات فقط، لا
الاستدلاليات» «يدرك الإمام» أي إمام القرامطة «أن» يدرك «الشيخ» أي شيخ
الصوفية «ما يناسب حروف القرآن» من المعاني والأحكام «وغيره» أي غير
المناسب «من المعانيات ضرورة» أي بضرورة العقل لا سطر واستدلال «ثم»
بعد إدراكها ذلك «بعلمانه» الناس

«قلنا» جواباً عليهم «العلم بأن» ندرك «المدرجات» «الطرق» والاستدلال
«ضروري» لا يسكره عاقل «كالعلم بأن» نروى «بماء» وشع «بالطعام» وأنا ندرك
الأم والشهوة حين يوحد مسهما وإنكار ذلك سفسة «وقولكم: يدرك الإمام
أو الشيخ ما يناسب حروف القرآن» وغيره من المعانيات ضرورة مجرد دعوى
صهما» إن كانا ادعيا ذلك «عليكم بلا دليل» على صحة دعواهما وأي فرق
بيكم وبينهما «حيث لم تدركوا» «أتم» «ذلك» أي المناسب والعائب «ضرورة
مثلها» لأن الخواص سليمة «والموانع مرتفعة في» «حق الجميع فلا تخصص هما
بصحة هذه الدعوى دونكم» «و» «لكم» «لم تطروا في صحة دعواهما لطلانه»
أي النظر «عندكم» قدسنا عليكم بذلك «وكل دعوى بلا دليل لا شك في
بطلانها» لاسيما إذا استلزمت إنكار ما علم بضرورة العقل «والأ» تكن باطلة
«فيما الفرق بين دعواهما ودعوى من يقول» من سائر الناس «إن المناسب»
للحروف «والعائب» أي المعلوم الغائب «خلاف ذلك» الذي ادعاه الإمام أو
الشيخ.

وقالت «المحرة» كافة «لا يجب» النظر «إلا سمعاً» بناءً على أصلهم من
إنكار التحسين والتقييع العقليين.

ولهذا قال الرازي في محصوله. ليست معرفة الله سبحانه ولا النظر فيها

(١) الغاشية (١٨، ١٩، ٢٠).

(٢) الروم (٨).

مقدورة^(١)، وجعل الأمر بها وبالنظر^(٢) في قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٣) وقوله: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٤) أحد الأدلة على تكليف ما لا يطاق حكى هذا عنه القرشي في منهاجه قال: وهو قول ظاهر التهافت ويكفي في شناعته أنه إقرار بالجهل بالله تعالى، لأن المعارف عنده نظرية لا ضرورية، وإقرار بإبطال النظر مع أنه إنما يبطل النظر بالنظر، وإقرار بأن ما قاله في مصنفاته كان لا من علم وكل هذا يتوجه معه طي المناظرة انتهى.

ولنا حجة عليهم «ما مر» من الاستدلال على وجوب النظر والاستدلال على ثبوت حجة العقل وهي^(٥) الحجة الكبرى «وان سلم» أي ما ادعوه ولزم بطلانه بالدور أو الكفر لأن المكلفين إما أن يجب عليهم النظر في صحة دعوة الأنبياء عليهم السلام، للنبوة «أو لا» يجب عليهم.

«والأول» وهو وجوب النظر في صحة دعوى الأنبياء عليهم السلام للنبوة «دور» محض «لأنه لا يجب النظر عنهم» والأ بالسمع، والسمع لا يثبت إلا بالنظر في صحة دعوى النبوة فإذا صححت النبوة صحح السمع، فتقف معرفة السمع على معرفة النبوة التي لا تثبت إلا بالنظر في معجزات الأنبياء عليهم السلام، وتقف معرفة النبوة والنظر في المعجزات على معرفة السمع، فهذه حقيقة الدور، وهو كما ذكره الرازي تكليف ما لا يطاق عندهم وهم يلتزمون.

«والثاني» أي القول بعدم وجوب النظر في معجزات الأنبياء عليهم السلام «تصويب لمن أعرض عن دعوة الأنبياء عليهم السلام إذ لا واجب عليهم» يلزمهم الإتيان به «وذلك كفر لأنه رد لما جاءت به الرسل وما علم

(١) (ص) مقدور

(٢) (ص) والنظر.

(٣) (ص) محمد (١٩)

(٤) (ص) يونس (١٠١).

(٥) (ص) وهو

من دين كل شيء ضرورة أي وَرَدَ لما علم من دين كل شيء ضرورة العقل.

قال «أئمتنا عليهم السلام والجمهور» من المعتزلة وغيرهم: «وهو» أي النظر الموصل إلى معرفة الله سبحانه «معرض عين» يجب على جميع المكلفين من رجل وامرأة وحر وعبد لما صدقوه إن شاء الله تعالى.

وقال أبو إسحاق الصبيسي وهو «اس عياش و» أبو القاسم «البلخي و» عبيد^(١) الله بن الحسن «العسري ورواية عن القاسم» بن إبراهيم «عليه السلام» معصومة «ورواية عن المؤيد بالله عليه السلام» غير صحيحة «بل» النظر المذكور «فرض كفاية» ثم اختلفوا في «كيمية» والتقليد: «اس عياش والعسري وغيرهما ورواية عن المؤيد بالله عليه السلام» غير صحيحة «أه» يجوز مطلقاً أي لم يشترطوا تقليد الحق بل أطلقوا

قال عليه السلام وقال أبو القاسم «البلخي» وهو الكعبي «ورواية عن القاسم عليه السلام» أنه «يجوز تقليد الحق» وروى القرشي عن اس عياش وأبي القاسم الكعبي أنه يجوز للعوام تقليد الحق.

قال. وروى عن القاسم عليه السلام جواز تقليد الحق مطلقاً أي أطلق ولم يقيد بالعوام

قال. وقال قوم. التقليد جائز في حق كل عاقل فلا تحب المعرفة.

وقال قوم. يكفي النظر بصاحب العالم ولا حاجة إلى العلم.

وروى الإمام يحيى عليه السلام في الشامل عن العسري أنه يصوب أهل القبلة في جميع معتقداتهم في الديانة انتهى.

وقد سطر الكلام في هذا الموضع^(٢) في الشرح فليطالع

ولعل الرواية عن القاسم عليه السلام لا تصح لأنه قال في كتاب

(١) (ص) عبيد الله: لكن في نسخة المؤلف عبيد الله

(٢) (أ) المكان.

العدل والتوحيد: فهذه جملة التوحيد المضيق التي لا يعذر عن اعتقادها والنظر في معرفتها عند كمال الحمحة أحد من العبيد، فمن مكث بعد بلوغه وكمال عقله وقتاً يكمل فيه معرفة العدل ويمكنه متعدي إلى الوقت الثاني وهو جاهل بهذه الجملة فقد خرج من حد النجاة ووقع في بحور الهلكات حتى يستأنف التوبة، ويقطع عن الجهل والغفلة بالطريق معرفة هذه الجملة انتهى.

قال عليه السلام «قلنا» في الخواب عليهم «لم يكن الله تعالى مطابقاً لكل اعتقاده» حتى يجوز التقليد في معرفة^(١) الله تعالى، وقد عُدَّ اختلاف أهل المذاهب في عقائدهم «فالمحطى» في اعتقاده «جاهل به» أي بالله تعالى «والجاهل به تعالى كافر إجماعاً، وتقليد الكافر في كفره كفر إجماعاً» بل هو أقبح من كفر الكافر من جهتين. الجهل بالله تعالى، وتقليد الكافر في كفره، والتقليد مطلقاً مذموم عقلاً وسمعاً.

«و» أما قول من قال: إنه يجوز تقليد الحق فالخواب عليه أن نقول «لا يحصل العلم بالحق إلا بعد معرفة الحق» كما قال علي عليه السلام للحارث ابن حوط: (يا حارث^(٢)) إنه للملبوس عليك إن الحق لا يُعرف بالرجال، وإنما الرجال يُعرفون بالحق فاعرف بالحق تعرف أهل^(٣)ه إلى آخره).

«ولا يُعرف الحق إلا بالنظر» والاستدلال «فيمنع التقليد حينئذ» قال الإمام يحيى عليه السلام في الشامل:

اعلم أن الناس بالإضافة إلى معرفة الله سبحانه على خمس مراتب.

المرتبة الأولى: الإقرار بها باللسان من غير اعتقاد لها لا عن دلالة ولا غيرها بل بطق باللسان فقط، ومثلة الإقرار هي البراءة عن الشرك وإحراز الرقة عن القتل وتحصيل الأموال عن لأخذ إلا بحققها ويشت لقائلها أحكام الإسلام في الظاهر وحسابهم عن الله تعالى

قلت: ولا شك في هلاك هذه الطائفة.

(١) (ص) في معرفته تعالى

(٢) (ل) يا حارث.

قال: المرتبة الثانية: اعتقاد مصمون هذا الإقرار بالتقليد وهذه حالة^(١) كثير من الخلق ممن قصر عن بلوغ مراتب النظر والوصول إلى حقيقته، قال: وهؤلاء هل يكونون سالمين في الآخرة أم لا؟

فيه خلاف بين المتكلمين فالأكثر منهم على أنهم ناجون، ومنهم من قطع بهلاكهم.

قال: والمختار عندنا أنهم ناجون لأنهم مصدقون بالله تعالى ورسوله واليوم الآخر وجازمون بصحة هذه الأمور، وإن عدموا السكون للقلب والطمأنينة له.

المرتبة الثالثة: العلم بهذه الأصول على سبيل الحملة، وهذا هو الذي يكون من أصحاب الجمل فإنهم يعلمونها بأوائل الأدلة ومبادئها وهذا كاف في إحراز المعرفة في حقهم، فإذا علم أحدهم ما^(٢) يحصل في العالم من أسواع الحوادث والأمطار وأصناف الحيوانات وأنواع الشجر والسموات وجري الشمس والقمر واختلاف الليل والنهار وغير ذلك مما به يعلم بالضرورة أنه لا يد لهذه الأمور من صانع ومؤثر على القرب، لأن العلم بالصانع هو علم قريب يحصل بأدنى تأمل وهكذا القول في سائر صفاته بحسب القياسية والعالمية وما يحب له ويستحيل عليه، فإن علمهم الجملي كاف في حقهم لأن الخوص في تفاصيل هذه العلوم يتعذر تحصيله على أكثر الخلق.

المرتبة الرابعة: العلم بمقدمات النظر بحقيقة ذاته وصفاته وحكمته وصدق رسله على سبيل التفصيل، وأنه تعالى واحد لا شريك له وهذه الحالة هي حالة العلماء والأفاضل الذين توصلوا بحقائق الأدلة وأنوار البراهين فحصلوا على انشراح الصدور وطمأنينة النفوس وهؤلاء هم قليلون.

المرتبة الخامسة: وهي الوصول إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته بالعلوم الضرورية التي لا يعترضها الشك ولا يعتريها الريب، وهذه هي درجة المقربين.

(١) (أ) حال.

(٢) (ض) بما

وقد منع أكثر المتكلمين عن أن يكون العلم بالله ضرورياً في الدنيا مع استحالة التكليف وهذا لا مانع منه... إلى آخر كلامه عليه السلام تركته لطوله وقد استوفياه في الشرح

(فصل)

«والدليل لغة» أي في لغة العرب «المرشد» أي الموصل إلى المطلوب ومنه دليل القوم في الطريق «وهو أيضاً في اللغة «العلامة الهادية» إلى المطلوب كالنصب والجبال والنجوم وهذا كالتفسير للأول

«واصطلاحاً» أي في اصطلاح أهل علم الكلام وغيرهم «ما به الإرشاد» أي النظر بالمطلوب «والنظري» أي الحاصل عن مظهر وتفكر ليخرج نحو وجدان الضالة تتبع الأثر «ويمنع معرفة ما لا يدرك ضرورة» أي بضرورة العقل يمنع معرفته «ولا دليل» يدل عليه «والعدم الطريق إليه» إذ ما لا يعرف ضرورة لا يعرف إلا بالنظر والاستدلال، والنظر والاستدلال متوقف على الدليل «ومن ادعى شيئاً لا يدرك ضرورة» ولم يذكر الدليل عليه فإن كان دليلاً أي دليل ذلك الشيء «وما شأنه لو كان» أي لو ثبت في الحقيقة وفي نفس الأمر «لظهر لجميع العقلاء» ولم يختص به بعضهم لعدم التكليف بمعرفته في العلم والعمل «كمن يدعي كون الصنم إلهاً» إذ لو كان الصنم إلهاً لظهر الدليل على ذلك لجميع العقلاء لوجوب معرفة الإله وشكره وطاعته عليهم جميعاً «أو» كان دليل ذلك الشيء «وما شأنه لو كان لظهر «لأهل الملة» الإسلامية لعدم تكليفهم به أيضاً «هل» أو «علماً وعملاً» كمن يدعي «وجوب «صلاة سادسة» فإن التكليف بها علماً وعملاً يعم جميع أهل الملة الإسلامية، ولو كان عليها دليل لم يحف عليهم، فإذا كان ذلك الشيء المدعى كما ذكرنا «فهو باطل قطعاً» للقطع «بعدم الدليل عليه» وإلا لظهر لجميع العقلاء في الأول» أي في دعوى الصنم «ولأهل» (١) «الملة في الثاني» أي في دعوى الصلاة السادسة لأنه لو لم يكن كذلك وجوزنا دليلاً خافياً لم يظهر لجميع العقلاء أو

(١) (أ) أو لا أهل الملة

لأهل الملة لزم منه الإخلال بذلك لواجب والمعاقبة عليه وهو تكليف لما لا يطاق والله يتعالى عنه .

«فإن كان دليله بما ليس من شأنه ذلك»^(١) أي الظهور لجميع العقلاء أو لأهل الملة لكونه بما لا يعم انتكيب به لا علمياً ولا عملاً «كالقول بتحريم أجره الحجامة»^(٢) وحافر القبور، أو لا يعم به التكليف علمياً فقط كالقول بأن من الذكر ينقض الوضوء ونحو ذلك «فالوقف» أي فالواجب التوقف في ذلك فلا يحكم بحل الأجرة ولا تحريمها ولا بقاء الوضوء ولا انتصابه «حتى يظهر الدليل عليه إن كان» عليه دليل في نفس الأمر «لخوار أن يطلع عليه بعض العلماء ويعرب عن غيره» لأنه لا يلزم من وجوده في نفس الأمر وخفائه على بعض الناس محذور، «أو يظهر عدمه» أي عدم الدليل أي الأمارات الدالة على ذلك «إن لم يكن» .

قال عليه السلام: «والاستدلال ما هو التعبير عما اقتضى أثره» أي عن الشيء الذي اقتضى أي تسبب أثره «وأثره هو دلالة على ما دل عليه «وتوصل به» أي عما اقتضى أثره وعما توصل به «إلى المطلوب» وهو المدلول عليه كما إذا قلت الصنع يدل على الصانع من جهة كنهه وكنت «ويسمى ذلك التعبير دليلاً» وسلطاناً وبرهاناً «وحجة» يحتاج بها «إلى مطابق الواقع» في نفس الأمر «ما توصل به إليه» أي إن مطابق ما توصل به إلى المطلوب الواقع في نفس الأمر أي في حقيقته «ولاً» أي وإن لم يطبق ما توصل به إلى المطلوب الواقع «مشبهة» أي ذلك التعبير الذي هو الدليل ينقلب شبهة، وإعما سمي شبهة لأنه أشبه الدليل وليس به «ويعرف كونه شبهة بإبطاله» أي بإبطال ذاته بأن يكون غير صحيح أو إبطال وجه دلالة «نقطع» أي بدليل معلوم صحته «في القطعيات والظنيات معاً» أي ما يجب فيه العلم كالعلم بالله تعالى وما يجوز عليه وما لا ومسألة الإمامة وكذلك ما علم دلالة من السمعيات كالصريح من الكتاب أو السنة المتواترة وإجماع والقياس المعلومين، وما يكفي

(١) (أ) ماخص بما ومن

(٢) (أ) الخائن والحجامة

فيه الظن إن تعذر العلم كأعاض الحج وأعاض الصلاة ونحو ذلك

مثال القطعي: ما يدعيه بعض المعتزلة من أن الصفات في الشاهد والغائب أمورٌ زائدة على الذات ليست الموصوف ولا غيره ولا شيء ولا شيء لأنه لا واسطة إلاّ العدم، ولأنّ المعلوم من لغة العرب: أن الصفة عرص يحمل^(١) في الموصول وهو غير الموصوف كالكرم والشجاعة ونحو ذلك.

ومثال الظني: ما يدعيه المخالف في من الذكر أنه ينقض الوضوء واستدل في ذلك بخبر وهو «إذا من أحدكم ذكره فليتوضأ» ونحوه فيطل^(٢) بإجماع أهل البيت عليهم السلام حيث ثبت أن إجماعهم حجة قطعية وإن لم يلتزمها الخصم أن من الذكر لا ينقض الوضوء ونحو ذلك «أو ظني يستلزمه الخصم» أي يعرف كونه شبهة مدليل ظني يستلزمه الخصم «أو يدل على صحة كونه دليلاً» دليل «قاطع» وهذا «في لطيفات» فقط

مثال الأول: أن يستدل الخصم على جواز استئصال القبلة بالبول والعائط بما رواه ابن عمر أنه قال أطعمت على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو يمضي حاجته محجور عليه بلس وهو مستقل القبلة

بعد الاتفاق بيننا وبين الخصم أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قد نهى قبل ذلك عن استئصال القبلة بالبول والعائط.

فقول: إن صحة رواية ابن عمر ما دلت على الجواز لحواز أن يكون فعله في استئصال القبلة بالبول أو العائط^(٣) خاصاً به أو لعذر أو نحو ذلك لأن فعل النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم المعارض لقوله لا يكون نسخاً لقوله العام للمكلمين على مذهب الخصم، بل يكون فعله إما تخصيصاً وإخراجاً لنفسه صلى الله عليه وعلى آله وسلم من العموم أو نسخاً في حقه فقط، أو تكون الحالة حالة ضرورية.

(١) (ب) يحمل

(٢) (أ) فيطله

(٣) (ص) بالبول والعائط

ومثال الثاني: أن يستدل الخصم على جواز أكل القريط بظاهر قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾^(١) فيبطل قوله بالقياس على الخمر بجامع الإسكار، والقياس وإن أفاد الطعن في بعض الصور فإنه قد دل الدليل القاطع على وجوب العمل به كما هو مقرر في موضعه ولا بغيرهما، أي لا بغير الدليل القطعي، والدليل^(٢) الذي يستلزمه الخصم أو يدل على صحة كونه دليلاً قاطعاً من سائر الأدلة التي ليست قطعية ولا يستلزمها الخصم ولا يدل على صحة كونها دليلاً دليلاً قاطعاً مثله. الاستدلال على وجوب الركاة في القليل والكثير بالآية ﴿وأتوا حقه يوم حساده﴾^(٣) وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «فيما سقت السماء وأبشيت الأرض: العشرة»

فينقصه الخصم بحبر الأوساق، فإن للخصم أن يقول حبر الأوساق أحادي وإن فرصاً صحته فلعلة متقدم فيكون مسوحاً وليس من مذهبي بناء العام على الخاص فيما التمس أيها المتقدم ونحو ذلك

«إن كان» الدليل «المطل به» بفتح الطاء دليل الخصم «ماتعاً لكون المطل» بفتح الطاء أيضاً «حجة» للخصم ودليلاً له «ولم يتضمن» أي ذلك الدليل الذي أطل به دليل الخصم لم يتضمن «الإثبات لحلاف ما ادّعاء الخصم» بل تضمن إبطال دليل الخصم فقط «تعين كونه» أي المطل بفتح الطاء «شبهة» توهمها الخصم دليلاً «ولا» تعين وثبوت حلاف ما ادّعاء الخصم، أي ثبوت حكم يخالف ما ادّعاء الخصم إلا بدليل يدل على ثبوته غير الدليل الذي وقع به إبطال دليل الخصم.

مثال: الاستدلال على إمامة أبي بكر بالإجماع فيبطل الإجماع، أو بأمر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم له أن يؤمهم في الصلاة فيبطل ذلك بالفرق بين إمامة الصلاة والإمامة العامة فإن ذلك لا يدل على إمامة علي عليه السلام وغير ذلك.

(١) البقرة (٢٩)

(٢) (ص) والدليل الظني

(٣) الأنعام (١٤١).

«إلا أن يكون» أي الدليل المبطل به والمبطل بفتح الطاء فيها «في طرفي»
 نقيض. أي كان أحدهما يقتضي نقيض لثاني بحيث «إذا بطل أحدهما ثبت
 الآخر» كإبطال شبهة من جواز الرؤية على الله تعالى، وإبطال شبهة من زعم
 قدم العالم، فإنه إذا بطل ثبوت الرؤية ثبت عدمها، وإذا بطل قدم العالم ثبت
 حدوثه «وإن تضمن» أي المبطل به «إثبات خلافة» أي المبطل بفتح الطاء
 «تعين كونه شبهة وتعين خلافة» نحو أن يستدل أبو حنيفة على أن الولي غير
 شرط في النكاح بقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «الثيب أحق
 بنفسها...» الخبر.

فينقض ذلك بقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «لا نكاح إلا بولي»
 وشاهدني عدلي ونحو ذلك.

قال «أئمتنا عليهم السلام والجمهور» من العلماء «يصح الاستدلال
 على ثبوت الباري تعالى» ووجوده «بالآيات المثيرة» أي المظهرة «لدفائن
 العقول» أي لما كان مدهوناً ومزتكراً في العقول «وهي رهاء» أي قدر وحول
 «حميئة آية» من القرآن الكريم، «لوقد ذكر من ذلك القاسم والهادي وغيرهما
 من الأئمة عليهم السلام كثيراً» وهي مع دلالتها على الذات تدل على الصفات
 وإن كان الاستدلال بها على صفات الأفعال يصح بلا خلاف.

وقال «أبو رشيد» وهو سعيد بن محمد البزازوري «وبعض متأخري
 صفوة الشيعة» أي بعض الزيدية من الشيعة: «يصح» الاستدلال على ثبوت
 الباري تعالى «بالقطعي» من الآيات والسنة «مطلقاً» أي سواء كان مشيراً
 لدفائن العقول أو لا.

وقالت «الإمامية والبكرية» من المخبرة وهم الدين اختصوا بأن الطفل لا
 يتألم، وأن إمامة أبي بكر مصوص^(١) «عليها نصاً جلياً» وهم أصحاب بكر بن
 عبد الواحد «وبعض المحدثين» أي أهل علم الحديث «و» يصح الاستدلال
 على ثبوته تعالى «بالظني مطلقاً» من الآيات وغيرها مشيراً وغير مشير.

(١) (أ) منصوصة (وبناقص) عليها

وقال «أبو هاشم لا يصح بالجميع» لا الظني ولا القطعي لا من الكتاب ولا من السنة «مطلقاً» أي أثار أو لم يثر قال: لأن ذلك فرع على ثبوته تعالى وعلى صدق قوله.

«قلنا» جواباً على محالينا «ذلك» أي الاستدلال بالآيات المثيرة «دليل» واضح «على أقوى طرق العكر» موصل إلى العلم اليقيني بالمطلوب حيث ذكرنا «أي ذلك الاستدلال» «إثباتاً» أي طرق الفكر القويّة، ولو سلكتنا غير هذه الطريق التي سهلتا عليها الآيات المذكورة لما كان ذلك مثلها في الوضوح واليقين «فهو» أي الاستدلال بالآيات المذكورة «دليل بالتدريج» وهي كونها منبهة على أقوى طرق العكر فهي في الدرجة الأولى في الدلالة وصح^(١) إطلاق اسم الدلالة عليها «كالدليل على كونه تعالى حيّاً» فإنه دليل بالتدريج عند أبي هاشم وهو كونه قد صحّ منه الفعل، وصحة الفعل مترتبة على كونه تعالى قادراً، والقادر لا يكون إلّا حيّاً، فصحة الفعل درجة أولى والقدرة درجة ثانية، وهذا ردّ على أبي هاشم ومن تبعه.

وأما الرد على غيره: فقد أوضحه عليه السلام بقوله:

«والظني إن كان كذلك» أي مشيراً ومتهماً^(٢) للعقل «صحيح» أي المول بصحة الاستدلال به على التدريج الذي ذكرنا صحيح «و» أمّا «غير المثير» فهو «دور» لتوقف معرفة الآيات غير المثيرة والانقياد لحكمها على معرفة الله سبحانه، والفرص أن معرفة الله سبحانه إنما حصلت بها وهذه حقيقة الدور. إلّا أن يقال: إن أصل معرفته تعالى حيلة ضرورية كما سبق.

وقد قال القاسم بن علي العياشي عليه السلام في كتاب الأدلة من القرآن على توحيد الله وصفته: «ولا بدّ من معارض لنا في علم القرآن عن اكتفى بأقايين الكلام، وجعل من ذلك دليلاً على الرحمن يقول: إن القرآن لا ينفي علمه عن النظر فإذا قال ذلك قائل قلنا: فالنظر دلتك عليه نفسك أم ذلك عليه مخالفتك في منزل كتابه، فإن قال: إن معه دلته على ذلك من قبل دلالة

(١) (ب) فصّح

(٢) (ص) أي مشيراً أو متهماً للعقل

خالفه فقد أحال ووجد الله سبحانه بأمره بذلك أمراً في كتابه ويدينه إليه تدبياً ووجد في جميع ما أمر به دليلاً يغني عن كل دليل ويهدي إلى كل سبيل وإنما أسماؤه التي تسمى بها وصفاته التي وصف بها نفسه لنا دلائل عليه ليستدل بها القاصد ليباشر قلوبهم اليقين التستشعر أنفسهم الحق المثبت.

وقال الإمام المصور بالله القاسم بن محمد «مؤلف الأساس» قدس الله روحه في الحنة:

اعلم. أنه لا دليل على الله تعالى أين من كتابه، وذلك أن كونه معجزاً كما يأتي إن شاء الله تعالى.

دليل على صحة خبره عن الله سبحانه وعن صفاته، ومن أنكر ذلك فقد ردّ قوله تعالى: ﴿هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولوا الألباب﴾ انتهى^(١)

قال «جمهور أئمتنا عليهم السلام وجمهور المعتزلة وقدماء الأشعرية وغيرهم: وبصح الاستدلال على شئونه تعالى» بالقياس العقلي «بل زعمت الهشمية أنه لا طريق إلى إثبات الصانع وصفاته إلا بالقياس على الفاعل في الشاهد، قالوا بيان ذلك: أنه لا طريق إلى إثبات الصانع تدل على الصانع^(٢) إلا حدوث أعمال لا يُقدر عليها، وبمجرد الحدوث لا يدل على الصانع إلا إذا علمنا بظلال حدث لا يحدث له، وإنما يُعلم ذلك استدلالاً وقياساً على احتياج أفعالنا إليها.

وقال «بعض أئمتنا عليهم السلام» وهو الإمام يحيى عليه السلام وغيره من المتأخرين «وغيرهم» كأبي القاسم البلخي وأبي الحسين البصري والبراهي «لا يصح» الاستدلال بالقياس العقلي، قالوا: لانا إذا علمنا حدوث العالم علمنا حاجته إلى محدث ضرورة، ولا يحتاج إلى الاستدلال على ذلك بأفعالنا.

«قلنا» في الرد على المخالف «بوصل»^(٣) أي القياس العقلي «إلى العلم»

(١) إبراهيم (٥٢)

(٢) ناقص تدل على الصانع

(٣) (في) موصل.

اليقين من معرفة الله سبحانه «ألا ترى أن من وجد بناءً في قَلَاةٍ» أي مفازة لا حَيٍّ بها «فإنه يعلم أن له» أي لذلك البناء «بانيًا» بناءً على تلك الكيفية «وليس ذلك» أي العلم ببابه «إلا بالقياس على ما شاهدته من المبانيات المصنوعة بحضرته» أي بمشاهدته «لعدم المشاهدة منه لانيه، وعدم المخبر عنه، والجامع بينهما» أي بين ما نُهرَّ بحضرته وما لم يبن بحضرته «عدم الفارق» بين البناءين

قلت^(١): وهم لا يكررون حصول ذلك العلم به لكنهم^(٢) جَعَلُوهُ ضروريًا أوليًا لا قياساً لعدم تحقق العلة كما عرفت «ولوروده» أي القياس العقلي «في السمع كقوله تعالى: ﴿قُلْ بِحَيْثُهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾»^(٣) «وهو بكل خلقٍ عليم» «ونحوها» مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ﴾. الآية إلى قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَّهِيْجٍ﴾، ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى، وأنه على كل شيء قدير، وأن الساعة آتية لا ريب فيها^(٤) الآية فإن في هذه الآيات دلالةً وتبييناً على القياس العقلي وهو: قياس الشاة الأخرى إن وقع فيها الريب على الشاة الأولى، وعلى الأرض الميتة وهي الغبرة التي لا سات فيها ولا شجر.

قلت: ولعلمهم لا يخالفون في هذا والله أعلم.

(فرع)

«ووجود المستدل على الله تعالى لازم لوجود الدليل» أي يستحيل وجود المستدل على الله سبحانه ولا يوجد الدليل على ذلك «لأن وجوده» أي المستدل «هو نفس الدليل» ففي وجود نفس المستدل على الله سبحانه وصفاته ما لا

(١) (ب) وقد عرفت أنهم لا ينكرون

(٢) (ض) ولكنهم

(٣) يس (٧٩)

(٤) الحج (٥ - ٧).

ينفى على أهل العقول كما قال تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصَرُونَ﴾^(١) «فيظل تقدير عدم الدليل على الله سبحانه مع وجود المستدل بخلاف العكس» وهو وجود الدليل فلا يلزم منه وجود المستدل «لخواز أن يخلق الله شيئاً لا يعلم» أي غير عاقل «بحسب الجهاد قبل خلقه تعالى من يعلم» كما سيأتي إن شاء الله تعالى أن أول ما خلق الله الهواء.

«والجهل بوجه الدليل لا يطل كونه دليلاً لأن الجهل لا تأثير له في إبطال الأدلة باتفاق العقلاء» وذلك واضح

وقال بعض المعتزلة: لا يصح أن يخلق الله حمداً قبل أن يخلق حيواناً يتنفع به.

وهو باطل بما مرّ ولأنه يستحيل^(٢) أن يوجد الحيوان لا في مكان والله أعلم.

(المحل)

«ولا مؤثر حقيقة إلا الفاعل» وهو: إما الله سبحانه وتعالى أو العبد المخلوق بما جعل الله له من الآلة التي هي القوة والقدرة على الفعل سواء كان مختاراً إن شاء فعل وإن شاء ترك، أو مكرهاً على الفعل أو ملجئاً إليه، والحيوان غير العاقل بما ركب الله سبحانه فيه من الحياة والقدرة وقال «بعض المعتزلة» وهم من أثبت المعاني منهم، وأما من نفاها فهو ينهي العلل «والفلاسفة» قال أرسطاطاليس وبرقلس إن المؤثر في العالم علة قديمة أوجبت العالم في الأزل، وهي عندهم الباري تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

«وغيرهم» كالأشعرية والكرامية «دل» وغير الفاعل مؤثر حقيقة «و» هو «العلة والسبب» لأنهم قالوا: المؤثرات ثلاثة ولا رابع لها: قالوا: لأن المؤثر إما أن يكون تأثيره على جهة الوجوب أولاً، الثاني: الفاعل المختار، والأول إما

(١) الطائفت (٢٠، ٢١).

(٢) (ب) مستحيل.

أن يؤثر في إيجاب صفة أو حكم أو لا أتسماء، الأول العلة والثاني السبب فكانت ثلاثة فقط.

وقوله عليه السلام. «وما يجري مجراها» أي يجري في التأثير مجرى العلة والسبب «وهو الشرط والداعي» أراد به عليه السلام عند أكثرهم.

وقوله عليه السلام «الهشمية» أي أبو هاشم ومن تبعه، «والمقتضي» إلحاقاً للمقتضي بالشرط والداعي عند الهشمية في كونه جارياً مجرى العلة، وإن كان المقتضي عندهم مقدماً، قال عليه السلام «والعلة عندهم» أي تفسيرها عندهم «ذات موجبة لصفة» للجملة كالعلم في المخلوق الموجب للصفة وهي العالمية والحياة فإنها توجب لشيء كونه حياً، والقدرة توجب للقادر كونه قادراً، أو للمحل كالكون فإنه يوجب لمحل الكائنة أي الاحتراك أو السكون أو الاحتجاج أو الاشتراق «أو حكم» قالوا وهو المزية التي تعلم عليها الذات باعتبار غيرين أي ذاتين أو غير وما يجري مجرى الغير كالمثالة والمخالفة فإنه لا يمكن تعقل ماهية المخالفين ^{بين} الشيئين حتى يتصورهما وكذلك المثالة

ومثال ما لا يُعلم إلا بين غير وما يجري مجرى الغير صفة الإحكام فإنها حكم مقتضى عن العلم على رأي، وعن العالمية على آخر وهي تعلم باعتبار غير وهو المحكم وما يجري مجرى الغير وهو العالمية قال الإمام يحيى عليه السلام في الشامل: أما مُنبِشُ الأحوال فلندي ذهب إليه بعض الأشعرية أن الكائنية حالة معللة بالكون، والقدرة حالة^(١) معللة بالقدرة، والعالمية حالة^(٢) معللة بالعلم، والأسودية حالة^(٣) معللة بالسواد وطرّدوا ذلك في جميع الأعراض.

وأما الشيخ أبو هاشم وقاصي القضاة وغيرهما من جماهير المعتزلة ففصلوا القول في ذلك، وقالوا: إنها على أربعة أقسام:

القسم الأول منها: ما يوجب حالة للجملة وهذا هو الأعراض

(١) (أ) ناقص كلمة حالة في اللوائح الأربعة.

المشروطة بالحياة والقدرة عندهم توجب حالة للجملة هي القادرية، والعلم يوجب حالة للحملة هي العالمية، وهكذا القول في الشهوة والنفرة وغيرهما من الأعراض المشروطة بالحياة.

القسم الثاني: يوجب حالة لمحبه وهذا هو الكون فإنه يوجب حالة هي الكائنية لمحله، وهكذا القول فيما تنوع من الكون نحو الاجتماع والافتراق فإنها توجب أحوالاً لمحلها.

القسم الثالث منها. لا يوجب حالة لمحله^(١) وإنما يوجب حكماً وهذا نحو الاعتماد فإنه يوجب حكماً وهو المدفعة للمحل، ونحو التأليف فإنها توجب أحكاماً لمحلها بشروط واعتبارات اشتملت على شرحها كتبهم.

القسم الرابع: لا يوجب لمحله لا حالة ولا حكماً عندهم وهذا نحو المدركات من الأعراض فإنها لا توجب عندهم البتة لا حالة ولا حكماً.

قال الإمام يحيى: وأما بقية الأحوال بالذي ذهب إليه الشيخان: أبو الحسين، والحوارزمي من المعتزلة، والمحققون من الأشعرية كالعزالي والحويري وصاحب النهاية: أن الكون هو نفس الكائنية وأن العلم هو نفس العالمية من غير زيادة على ذلك، والأسودية هي نفس السواد، وهكذا القول في جميع الأعراض.

قال والمختار عندنا: أن العلة والمعلول لا حقيقة لها ولا ثبوت وأن السواد هو نفس السوداء، وأن الكون هو نفس الكائنية، وأن القدرة هي نفس القادرية. انتهى.

قلت: وهذا هو الحق.

وروي الإمام المهدي عليه السلام عن أبي القاسم البلخي أنه لا يجعل العلل العقلية مؤثرة حقيقة كما زعمت البهشمية بل كالعلة الشرعية «وشرطها» أي العلة «أن لا تنضم ما أوجبه» أي الذي أوجبه وهو المعلول

(١) (من) للمحل. وفي نسخة لمحلها

فلا تتقدمه «وجوداً» أي في الوجود «س» يتقارنان في الوجود في وقت واحد ولكن تتقدم عليه «رتبة» أي تفسيراً لأجل كونها علّة وتعلل العلة قبل المعلول «وشرط الذي أوجته» وهو الصفة أو الحكم «أن لا يتحلف عنها» لأنها علة موجبة فلا بد من مقارنة معلوها له «والسبب» عندهم «دات موجبة لأخرى» أي لذات أخرى «كالنظر الموجب للعلم» ويقارن ولا يقارن ولا يوجب السبب صفة ولا حكماً وإنما يوجب ذاتاً أي عرصاً فالعلم عرص ويسمى علة على ما عرفت والعالمية ونحوها صفة وهي مزية^(١) أو حالة على اختلافهم في العبارة لا هي الموصوف ولا غيره ولا شيء ولا لا شيء.

قالوا «و» ما يجري مجرى المؤثر ثلاثة أشياء أيضاً.

الأول. «الشرط» وهو «ما يترتب صحة تأثير غيره» أي غير الشرط وهو الجوهرية مثلاً «عليه» أي على الشرط وهو الوجود «أو صحة» تأثير «ما يجري مجرى الغير» وهو الصفة ملما عندهم جارية مجرى الغير، وصحة تأثيرها مترتب على وجودها «وهو» أي الشرط «منحو الوجود فلأنه شرط في تأثير المؤثرات» أي في اقتضاء الجوهرية للتحيز واقتضاء العالمية للإحكام والقادرية لصحة الفعل، وليس بمؤثر فيها أي في الجوهرية والعالمية والمادية لما كان قد يحصل الوجود لمن ليس بمنحيز كالساري تعالى، والعرض وهذا هو الفرق بينه وبين المؤثرات عندهم، والفرق بينه وبين المقتضى أن الشرط يقف تأثير غيره على حصوله والمقتضى لا يقف عليه تأثير مؤثر «وشرطه» أي شرط الشرط «أن لا يكون مؤثراً بالكسر» أي بكسر المثنى «في وجوب المؤثر بالفتح» أي بفتحها وإنما هو شرط مصحح لتأثير المؤثر كما ذكرناه آنفاً.

«و» الثاني مما يجري مجرى المؤثر «الذاهي» وهو «عندهم ضربان: حاجي» أي تدعو إليه الحاجة «وجكبي» بكسر الحاء المهملة مسوياً إلى الحكمة أي تدعو إليه الحكمة.

«فالأول» أي الحاجي «العلم» أي علم العقول «أو الظن» أي ظنه «يحسن الفعل لجلب نفع النفس» كالأكل «أو دفع الضرر عنها» كالفرار من

(١) (ب) الزية.

حر الشمس، وقد يتزايد هذا الداعي فلا يختص العقلاء كالبهائم.

«والثاني» أي الحكيم «العلم» أي علم العالم «أو الظن» أي ظنه «بحسن الفعل من غير نظر إلى نفع النفس أو دفع الضرر عنها» وذلك «كمكارم الأخلاق» من إكرام الضيف وحسن الحوار وإفشاء السلام والإحسان وفك العاني.

«و» الثالث مما يجري مجرى المؤثر: «المقتضي» وهو «الصفة الأحص» أي التي تختص بالذات كالجوهرية في الجوهر فإنها محتصة به مقتضية للتخيير وهذه الصفة الأحص «هي المؤثرة تأثير العلة» أي مثل تأثير العلة «والمشترط فيها» أي في الصفة الأحص «شرطها» أي العلة وهو مقارنة ما أوجته «وكذلك شرط ما أوجبته» وهو أن لا يتخلف عنها، وهذا معنى ما ذكروا^(١) من تفسير المقتضي حيث قالوا هو صفة تقتضي صفة أخرى يرجعان إلى ذات واحدة كالتخيير فإنه مقتضى عن الجوهرية، والمتركبة مقتضاة عن الحية وهما^(٢) لذات واحدة، وإنما أخرج عليه السلام المقتضي وهو عندهم المقدم لكونه جارياً مجرى العلة في إيجاب التأثير على ما عرفت لأنه إنما أثبتته بعض المعتزلة وهم البهشية وهو لكل ذات عندهم كالجوهرية في الجوهر وهو الجسم والعرضية في العرض، ومن ذلك الصفة الأحص التي رعموها في ذات الباري تعالى المقتضية لصفاته بزعمهم.

قال عليه السلام: «قلت هي» أي العلة والسبب وما يجري مجراها «إما لا دليل على تأثيرها بل قام الدليل على بطلان تأثيرها» وذلك هو العلة التي ذكروها «والمقتضي» وهو الصفة الأحص «إذ ما إيجابها لما أدبى تأثيرها إياه» وهو المعلول الذي هو الصفة أو الحكم «بأولى من العكس» وهو كون الصفة أو الحكم مؤثرة في العلة والمقتضي وذلك «لعدم تقدمهما» أي العلة والمقتضي «وجوداً» أي في وجودهما «عل ما أثراه» وهو الصفة أو الحكم «ولا دعوى تقدمهما رتبة عليه» كما زعموه «بأولى من العكس» وهو دعوى تقدم

(١) (ب) ما ذكروه

(٢) (ب) وهي.

الصفة والحكم رتبة عليهما «لفقد السبيل» أي لأن ذلك مجرد دعوى بغير دليل «وإن سُلِّم» لهم ما ادعوه «فما بعض الدوات» وهي المعاني التي زعموها مؤثرة «أولى بتلك الصفات والأحكام» أي بتأثيرها فيها «من بعض» أي من سائر الذوات الأخر التي ليست بمعاني فكان يلزم أن توجب كل ذات معنى^(١) كان^(٢) أو غيره مدركاً كان أو غير مدرك^(٣) وأيضاً فقد صرح البهشمية في الصفة الأخص في حق الله تعالى أنها مقتضية لصفاته تعالى الأربع وهي: الوجودية، والعالمية، والقادرية، والحية، فكان يلزم في كل صفة أخص لكل ذات أن توجب هذه الصفات، فيكون كل ذات بمثابة الباري تعالى إذ لا فرق بين الصفة الأخص في حق الله تعالى وبين في حق غيره «لأنه» أي تأثير العلة والمقتضي «تأثير إيجاب» أي اضطرار «لا تأثير اختيار» برعمهم فطل^(٤) ما رعموه في تأثير العلة والمقتضي، «وإن آله عطف على قوله. إما لا دليل على تأثيرها «ودلك» هو «السب» أي في الذي رعموه مؤثراً فإنه آلة للفاعل «والتأثير للفاعل» لا لآلة يُعرَف ذلك «ضرورة كالطر» الموجب للعلم «فإنه آلة للناظر» يتوصل بها إلى العلم كسائر الآلات التي يتوصل بها إلى الأفعال «وإما لا تأثير له تأثير إيجاب بإقرارهم» لأهم قالوا. إن الشرط لا يؤثر في الشروط «ولا اختيار له بإقرارهم أيضاً» لأن تأثير الاختيار إنما هو للفاعل «ولا يحفل تأثير ثالث» أي غير الإيجاب وغير الاختيار «ودلك» أي الذي لا تأثير له بإقرارهم هو «الشرط» لأهم لم يجعلوه إلا شرطاً في تأثير المؤثر «وإن سُلِّم» لهم^(٥) ما ادعوه «لزم تأثير بين مؤثرين» وهما الشرط والفاعل ومثل هذا يلزم في السبب لإصافتهم المسبب إلى الفاعل وذلك «كمقدور بين قادرين وهم يحيلونه» أي يحكمون باستحالته.

فإن قالوا. إنما لم نحفل السبب والشرط مؤثرين على الحقيقة وإنما أجريناها مجرى المؤثر.

(١) (ص) كانت

(٢) عبارة الشرح الكبير فكان يلزم أن توجب كل ذات معنى كانت أو غيره مدركاً كان أو غير مدرك وهي الأظهر فتأمل

(٣) (ص) يبطل

(٤) (أ) ناقص هم.

قلنا: فما معنى جُريُّها مجرى المؤثر وما وجه إدخالها في جملة المؤثرات
فَهَلَّا أدخلتم الآلة كالسوط ونحوه من جملة ما يجري مجرى المؤثر «وإما غرض»
بالغين المعجمة «والمؤثر» مع الغرض «الفاعل ضرورة» أي يعرف ذلك
بضرورة العقل «وذلك» هو «نوعا الداعي» أي الحاجي والحكيمي المتقدم
ذكرهما فهما غرضان يرجعان للفاعل العَقل ولا تأثير لهما بل التأثير للفاعل
«وإن سُلِم» أن لهما تأثيراً «لزم أن لا يحصل الفعل من الفاعل إلا عند وجود
ذلك الغرض» وهو باطل قطعاً إذ يُعلم وجود الفعل من دون حصول الغرض
كفعل السَّاهي والنائم وكمن يسير أو يفعل فعلاً لا لغرض فإنه معلوم الوقوع
بالضرورة وإنما اختلف في قبحه «و» لزم أيضاً «أن لا يتمكن الفاعل من ترك
العمل عند وجوده» أي وجود العرض والمعلوم قطعاً أنه يتمكن من ترك الفعل
مع وجود الغرض وإلا لزم الخبر والإلجاء «وإن سُلِمَ لهم عدم التَّروم» لما
ذكرنا «لزم أن يكون تأثير بين مؤثرين» وهما العرض والفاعل وذلك «كمقدور
بين قادرين وهم يحملونه، وإما لا دليل عليه رأساً» أي لا دليل على وجوده
فضلاً عن تأثيره «وذلك» هو المقتضي الذي جعلوا تأثيره كتأثير العلة وهو
الصفة الأحص، وكذلك الكون الذي ادَّعوا تأثيره في الكائنية «مع ما مر»
ذكره «من بطلان تأثيره» أي قد ذكرنا فيما سبق بطلان تأثير المقتضي وذلك لو
فرضنا وجوده وإلا فالحق أنه لا وجود له.

ولهذا قال عليه السلام «وأيضاً هو مُتَلَّش» أي يؤول إلى العدم «لأنه
إما موجود، أو معدوم، أو لا موجود ولا معدوم ليس الثالث» أي القسم
الثالث وهو لا موجود ولا معدوم «و» لا واسطة بين الوجود والعدم، ولا
الثاني» وهو المعدوم «إذ لا تأثير للمعدوم والأول» أي القسم الأول وهو
الموجود «إما قديم أو محدث أو لا قديم ولا محدث ليس الثالث إذ لا واسطة
إلا العدم ولا تأثير له كما سبق ولا الثاني» وهو المحدث «لأنه» أي المقتضي
«مؤثر في صفات الله بزعمهم» أي البهشية «فيلزم أن تكون صفات الله
تعالى محدثة لحدوث مؤثرها وسيأتي بطلان ذلك إن شاء الله تعالى، مع أنهم لا
يقولون بذلك وحاشاهم ولا الأول» وهو كونه قديماً «لأنه يلزم أن يكون قديماً
مع الله تعالى الله عن ذلك وسيأتي بطلانه، مع أنهم لا يقولون بذلك

وحاشاهم عن القول به.

واعلم: أن بعض المعتزلة قد وسع القول في المؤثرات وصنف فيها كتاباً مستقلةً واصطلاح فيها على أشياء لا تُعقل ولا دليل عليها من كتاب ولا سنة ولا عقل، وأصل هذه التوغلات من الفلاسفة

قال الإمام يحيى عليه السلام في الشامل:

واعلم: أن كسل مادة الشكوك والشبهات في جميع الملل والأديان الكفرية المخالفة لملة الإسلام هي العسفة، فهم مشأ كل زيغ وأهل كل ضلالة

«وقد اصطلاح أي اصطلاح أهل التوغل في الفكر الخارج عن خد العقل على إثبات أمور لا تُعقل غير ما تقدم ذكره، وهي طبع الطبيعي» فإن الطبع الذي زعموه مؤثراً غير معقول، «وكسب الأشعري» أي الواحد من الأشاعرة حيث قالوا: إن الفعل من العبد مخلوق لله كسب للعبد «وطهر السطام» وهو كون الكائن في مكان بعد كونه في مكان آخر من دون قطع مسافة لا في الأرض ولا في الهواء، والظفر في اللغة الثوب في الإستوى وإلى أعلى، والظفر الثوب من أعلى إلى أسفل «ومرايا أبي الحسين المصري» لعل الإمام عليه السلام إنما خصر أبا الحسين بنسبة المزايا إليه تبعاً لم سبناه بذلك، لقوله: إن لله تعالى بكونه عالماً وبحوه مزينة ونفى أن يكون له بها صفة وإلا فلا فرق بين المزايا والأحوال والأمور إلا مجرد الاصطلاح، لأنها كلها لا هي الله ولا غيره ولا شيء ولا لا شيء^(١)، إلا أن أبا الحسين ومن تبعه لا يشتون المزينة إلا في العالمية والمدركية فقط على ما حكاه عنهم الإمام يحيى عليه السلام.

قال النجيري: اعلم: أن الصفة والحال والمزينة في الاصطلاح بمعنى واحد، وربما استعملت المزية وأريد بها غير الصفة كما يقول أبو الحسين ومن يقول بقوله: إن لله تعالى بكونه قادراً وعالماً وحيّاً وبحوها مزايا ونفى أن

(١) يعني عندهم تمت

تكون له بها صفات، ومن ثم سُمِّي هو وأصحابه أصحاب المزايا انتهى.

«وعرض لا محل له» وهي الإرادة في حقه تعالى التي رعم بعض المعتزلة أنها عرض «لا محل له» وكذلك القضاء كما سيأتي إن شاء الله تعالى، «وحركة لا هي الله ولا هي»^(١) غيره» وهي الإرادة أيضاً عند هشام بن الحكم ومتابعيه «ومعاني لا هي الله ولا هي غيره» وهو قول بعض الأشعرية في صفات الله تعالى «وه إثبات جوهر» غير مانع للحيز من ثلاث جهات دون الرابعة فإنه يمنع منها وهو قول بعض المعتزلة في الجوهر العرء.

أما مذهب المعتزلة عليهم السلام فكل شيء يشغل الجهة ويحله العرض فهو جسم سواء كان مما يُدرك ويُرَى لكثافته أو لا يُدرك لقلته أو للطفاته.

وقد ردَّ قول المعتزلة الإمام الحسين بن القاسم العياشي عليه السلام في كتاب مهج الحكمة: أبلغ ردَّ وقد ذكرناه في الشرح^(٢).

«وثبات غير موحود» وهذا قول بعض المعتزلة في ذوات العالم فقالوا هي ثابتة في العدم لا موجودة في القدم «وأشياء لا توصف بالحدوث ولا القدم ولا الوجود ولا العدم» وهذا قول بعض المعتزلة في صفاته تعالى أنها أمور زائدة على ذاته لا هي الموصوف ولا غيره ولا حديثة ولا قديمة ولا موجودة ولا معدومة وهي المزايا^(٣) على ما سبق.

قال عليه السلام في الإشارة إلى تشبيه هذه الأقوال الساطلة المحالة بمخص الماء الذي لا يمد شيئاً «ولله الفائت»

«وبعض القول ليس له جناح كمنخص الماء ليس له إناء»

أي ليس له رُبْدٌ، وهو لقيس به الخطيم، وقيل للربيع بن أبي الحقيق اليهودي، من أبيات له.

والعنج بالتحريك، والعناجُ في النُّسج العظيمة جبل أو بطن يُشَدُّ في أسفلها ثم يُشَدُّ إلى العراقي فيكون عوناً لها وللوزم، فإذا انقطعت الأودام

(١) (أ) ناقص هي الثانية

(٢) (ب) كتاب مهج الحكمة فلن نقت. (٣) (ب) كلزها

أمسكها العنّاج، فإذا كانت الدُّثْنُ خفيفةً فعاجها حيط يشد في إحدى آذانها إلى العرقرة.

وقول: لا عجاج له إذا أرسل على غير رويّة، والمصدر العنج بسكون النون وفتح العين.

والأثو يفتح الهمزة الرد، يقال للسقاء إذا محص وجاء الزبد جاء أثوّه، ولعلّان أثو أي عطا ذكر هذا في الصحاح

(فصل)

«والحد لغة أي في لغة العرب «طرف الشيء» يقال هذا حد كذا أي طرفه «وشعره نحو السيف» وهي شاته^(١) وشعرة السيف حذّه، والشعرة بالفتح السكين العظيم «والمسح» يقل حذّه أي معه ومعه سُمي الحاجب حذّاداً، والحد أيضاً الحاجز بين الشئين، «و» حقيقته «في الاصطلاح» أي في اصطلاح أهل العلوم «قول بشرح به اسم» أي تُسَمَّى بلفظ أوضح «أو يتصور به ماهية» أي مطلب مئة ارتسام صورة ماهية المحدود في الدهر وهذا في غير الباري تعالى لأنه بمحتيل تصور وجلّ وعلاً

«فالأول» وهو ما يُشرح به اسم «نحو قوله تعالى» حاكياً عن موسى عليه السلام حيث قال: «رب السموات والأرض وما بينهما» «أي هو رب جميع الأجسام التي هي السموات والأرض وما بينهما» «إن كنتم موقنين»^(٢) «في جواب فرعون» حين قال لموسى صلوات الله عليه «وما رب العالمين»^(٣) «أي: أي جس رب العالمين» أجنبي أم إنسي أم غير ذلك من الأجسام المتصورة فأجابه بما حكاه الله سبحانه تسيهاً على أن داته تعالى مخالفة لجميع الأجسام، وأنه لا يُعرف إلا بأفعاله وأنه لا يتهاً تصوّره

«والثاني» وهو ما يُتصور به^(٤) ماهية «نحو قولهم» أي قول المصطلحين

(١) الشبهة من السيف قدر ما يقطع به وحد كل شيء تحت قاموس ومسجد

(٢) الشعراء (٢٤)

(٣) الشعراء (٢٣). (٤) (أ) ما يتصور ماهية

على استعمال الحدود إذا أرادوا حد الإنسان «الإنسان حيوان ناطق» وهو أي^(١) الحد مركب من جنس وفصل، فالجنس لفظ حيوان، والفصل قوله ناطق، وقد يحتاج إلى فصلين أو ثلاثة على حسب الحاجة.

وأول من ابتدع هذه الحدود الفلاسفة ثم تبعهم على ذلك الأشعرية بأسرهم وكثير من غيرهم «ويرادفه» أي يردف الحد «لفظ الحقيقة والماهية» أي حد الشيء وحقيقته وماهيته شيء واحد وإذا عرفت ذلك فحد بعض المتكلمين أي بعض أهل علم الكلام «لذات» أي مطلق الذات بقولهم حقيقة الذات هي ما يصح العلم بها على انفرادها ونحو ذلك «وكذلك» حدّهم أيضاً «سبح موجود» أي مطلق الموجود ونحوه كالقادر والعالم والحي إذا أريد بها الباري تعالى وغيرها «بالمعنى الثاني» من معنيي الحد وهو ما يتصور به ماهية «لا يصح لأن الله تعالى لا يصح تصوّره لما يأتي إن شاء الله تعالى» في ذكر صفاته، قلت: وكذلك بالمعنى الأول إن قصد به مشاركة شيء له تعالى في اسم المحدود لما يأتي إن شاء الله تعالى «فليس» الحد إذاً «شامع» لكل موجود ولكل ذات لخروج الباري تعالى عن المحدود، «وقولهم» أي أهل الحدود «في حد العالم» هو «من يمكنه إيجاد الفعل المحكم لا يصح بالمعنيين معاً» وهما شرح الاسم أو تصوّر الماهية «لما مرّ» من أنه تعالى لا يصح تصوّره «ولدخول نحو النحلة» أي النحلة ونحوها ككثير من الطيور إن أريد به المعنى الأول «لأنه يمكنها إيجاد الفعل المحكم» على حد لا يتمكن منه الإنسان وهو تقدير بيوت شمعها وترصيفها «له على الصفة المعلومة وكذلك بيوت كثير من الطيور وغيرها «فليس» حدّهم «إذاً يمنع» من دخول غير المحدود فيه.

قال عليه السلام: «إن قيل: فما شرحه، أي شرح العالم أي إيصاله بلفظ أوضح؟

«قلت: هو من يمكنه إحكام الأشياء المتباينة أي المختلفة كلّ منها على جذّة ونظمها على وجه الإحكام «وتميّز كل منها بما يميّزه» عن غيره «أو من أدرك الأشياء إدراك تميّز وإن لم يقدر على فعل محكم» يعني أنه من أمكنه

(١) (أ) ناقص أي الحد.

إحكام الأشياء المتناية وتمييزها فهو عالم، وكذلك من أدرك تمييزها وإحكامها أي علمه فإنه يسمى عالماً وإن لم يقع منه الفعل المحكم، إنما لعجز أو لاختياره ترك الفعل أو غير ذلك.

قلت: وهذا في المخلوق واضح.

وأما مشاركة الخالق جل وعلا للمخلوق في هذا الحد سواء أُريد به شرح الاسم أو لا فلا يصح لأن المخلوق يعلم بعلم الخالق حل وعلا يعلم لا بعلم، فالخالق العالم على الحقيقة، والمخلوق مُعَلَّمٌ على الحقيقة وعالم على المجاز، ولا تجتمع الحقيقة والمجاز في حد سواء أُريد به شرح الاسم أو تصور الماهية وقد استوفينا ذلك في الشرح

«كتاب التوحيد»

هذا ابتداء المقصود من الكتاب، ولتوحيد في اللغة ليس إلا نفي الثاني كما سيأتي الآن، إلا أنه قد صار بالاصطلاح موضوعاً للعلم بالله تعالى وصفاته الذاتية والمعلية وما يحق له تعالى من الأسماء والصفات الحسنى وما يستحيل عليه ونحو ذلك.

«التوحيد»^(١) هو لغة أي في لغة العرب «الإفراد» ومنه وُحِدَ الشجرة إذا قطع أعصاها ولم يترك إلا واحداً.

والتوحيد أيضاً نوع من النمر مختار، قال المتنبي:

يترشفن من فمي رشمت
من فيه أحل من التوحيد

«واصطلاحاً» أي في اصطلاح أهل علم الكلام «ما قال الوصي» أمير المؤمنين «عليه السلام» لمن سأل «التوحيد أن لا تتوهمه والعدل أن لا تتهمه» وصدق عليه السلام فإن توحيد الله سبحانه لا يمكن إلا بأن لا يتوهم الإنسان ولا يتصوره ولا يتطرق إليه شيء من حواطره بتكييف ولا تمثيل لأن كل ما تصور الوهم أو تخيله فهو مخلوق مجعول وما كان كذلك فليس بواحد إذ قد شاركه غيره في كونه مخلوقاً مجعولاً.

(١) (أ) ناقص التوحيد

(مفصل)

«وَالْعَالَمُ مُتَحَدِّثٌ» لَمَّا كَانَ الدَّلِيلُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى هُوَ صِنْعُهُ وَجِبَتْ ذِكْرُ أُدْلَةٍ
حَدُوثِ الْعَالَمِ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ.

وَالْعَالَمُ عِنْدَ الْمُؤَحِّدِينَ، لَهُ مَعْنِيَانِ: الْأَوَّلُ وَهُوَ الْمُرَادُ هُنَا أَنْ يُرَادَ بِهِ جَمَلَةٌ
مَا يَعْقِلُ وَمَا لَا يَعْقِلُ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا.

وَالثَّانِي، أَنْ يُرَادَ بِهِ مَا يَعْقِلُ حَاصَّةً كَالْمَلَائِكَةِ وَالْحُرِّ وَالْإِنْسِ.
وَأَجَدُّهُمْ عَالَمٌ وَيُقَالُ لِأَهْلِ كُلِّ عَصَرٍ عَالَمٌ.

وَأَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ سَحَابَهُ هُوَ الْهَوَى الَّذِي هُوَ مَكَانٌ لَا فِي مَكَانٍ وَهُوَ
جِسْمٌ لَطِيفٌ يَتَحَرَّكُ وَيَسْكُنُ ذَكَرَهُ السَّيِّدُ حَمِيدَانٌ عَنِ الْعِتْرَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ
قَالَ: «وَاسْتَدْلُوا»^(١) عَلَى ذَلِكَ أَنَّ أَوَّلَ خَلْقٍ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَجِبُ أَنْ يَكُونَ
وَجُودُهُ مُقَارِنًا لَوْجُودِ الْهَوَى.

قَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ الْقَاسِمِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي كِتَابِ الْمَعْجَرِ الدَّلِيلِ عَلَى
حَدُوثِ الْهَوَى أَنَّهُ لَمْ يَحُلْ مِنَ الرَّمَانِ طَرَفَةٌ عِزٌّ وَوَحْدَانُ الرَّمَانِ مُعَدِّثًا وَهُوَ حَيْثُ
سَكُونُ الْهَوَى فَعَلِمْنَا أَنَّ مَا لَمْ يَتَفَلَّكْ مِنَ الْمُحَدِّثِ وَلَمْ يُوَحَّدْ إِلَّا بِوَجُودِهِ أَنَّ سَبِيلَهُ
فِي الْحَدِيثِ كَسَبِيلِهِ.

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: وَمَا الدَّلِيلُ عَلَى حَدُوثِ الرَّمَانِ؟
قِيلَ لَهُ: وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ كُنَّ سَاعِيَةٌ مَعَهُ لَهَا أَوَّلٌ وَآخِرٌ... إِلَى
آخِرِ كَلَامِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

وَقَالَ أَبُو الْهَدَيْلِ: بَلِ الْهَوَى مَكَانٌ لِلْجِسْمِ وَلَيْسَ بِجِسْمٍ.
وَقِيلَ: لَيْسَ شَيْءٌ.

وَقَالَ الْإِمَامُ الْمُهَدِي عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَالْحُجَّةُ لَنَا عَلَى أَنَّهُ جِسْمٌ إِدْرَاكُهُ عِنْدَ
الْحَرَكَةِ وَمَلَأُوهُ الظُّرُوفُ وَإِحْسَاسُهُ فِي التَّحَارِيْقِ

وَأَعْلَمُ: أَنَّ مَذْهَبَ أَئِمَّةِ الْعِتْرَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ: أَنَّ حَمِيعَ مَا يُشَاهَدُ مِنْ

(١) (ص) وَاسْتَدْلُوا بِدَلَالَةٍ

العالم لا يخلو من أن يكون محلاً لغيره أو حلاً في غيره، فالمحل هو الجسم والحال هو العرض، والعرض صفة والجسم موصوف، ومن المعلوم بالمشاهدة استحالة وجود جسم خالٍ عن عرضٍ ووجود عرضٍ لا في محلٍ وحلاًفاً لبعض أهل الملل الكفرية، وهم الذهرية بفتح الدال نسبة إلى الدهر لقولهم بقدومه، والدهر هو حركات^(١) الأفلاك.

فأما الذهري بضم الدال فهو الرجل الذي كبر سنُّه وتطاول عليه الدهر، وكلامهم في قدم العالم إما هو في لأجسام أمسها وأما تراكيبها فلا خلاف في حدوث الأكثر منها.

وقال القرشي: اتفق الناس على أنه لا بد للعالم من مؤثرٍ ما.
ثم اختلفوا:

فقال أهل الإسلام والكتابيون وبرهمة وبعض عباد الأصنام: إنه فاعل مختار، وبه قالت المطرية لكن زعموا أنه لا يؤثر إلا في الأصول الأربعة التي هي: الهواء والماء والأرض والنار.

قال: وقال أهل الإلحاد: إنه موجبٌ ثم اختلفوا:
فقال أهل النجوم: التأثير لها والحركاتها فقط ولم يشتوا غير ذلك.
وقالت الدهرية: التأثير للدهر وهو قريب من الأول إذ المرجع بالدهر إلى حركات الأفلاك.

وقال الطبائعية بالطبع.
وقالت الباطنية: إن ذات الباري تعالى عن ذلك علواً كبيراً، علة قديمة صدر عنها السابق، وصدر عن السابق التالي وعن التالي النفس الكلية.
وقالت الفلاسفة: المؤثر في العالم علة قديمة صدر عنها عقل واحد ثم تكثر هذا العقل. إلى غير ذلك من الأقوال الساطلة التي هي سبب لكل عالمٍ ومنها تفرعت كل بدعة باطلة.

قال في المعراج: ومثل ما ذكره القرشي ذكره قاضي القضاة حيث قال:

(١) (ض) حركة

لا يوجد من قال بنفي المؤثر في العالم جملة وتفصيلاً.

وقال: إن القول بنفي المؤثر جملة يشبه مذهب السوفسطائية، خلا أنه حدث جماعة من الوراقين وضعوا مقالة لم يذهب إليها أحد قالوا: بأن العالم قديم ولا مؤثر فيه، ونصر هذا القول المتزندق ابن الراونلي، قال: وهكذا ذكر الفقيه حميد وابن الملاحمي.

قال والذي عليه الجمهور أن الخلاف واقع فيه جملة كما أنه واقع فيه تفصيلاً، وأن من الساس من لم يشت مؤثراً قط فقد روى نفي المؤثر عن الملحدة والدةرية والفلاسفة المتقدمين والطبائعية.

وقال القاضي: لم ينف الفلاسفة إلا المؤثر المختار دون الموحب انتهى «لنا» على حدوث العالم أدلة كثيرة عقلية وسمعية مثيرة لدوائن العقول معلومة لجميع العقلاء.

مها «قوله تعالى: ﴿إِنْ فِي حُلُقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ﴾ عَلَّامٌ بِغَيْبِ النَّاسِ وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون»^(١).

«بيان الاستدلال بها: أما السموات والأرض التي بدأ الله بذكرها لكونها أعظم المخلوقات في طريق الاعتبار وأبينها وكونها محلاً لليل^(٢) والنهار وغير ذلك «فلذا نظرنا في خلقها فوجدناهما لم ينفكا عن إمكان الزيادة والنقصان» أي لم يفارقا إمكان الزيادة والنقصان أي يحكم العقل بأنه يمكن الزيادة فيهما والنقصان منهما لأشياء من جنس الزيادة والنقصان فكما جاز وجودهما، ووقع كذلك الزيادة عليهما والنقصان منهما لا يستحيل إمكانه بل هو ملازم لهما «وكذلك التحويل والتبديل والجمع بينهما وتفريق كل منهما أي يحكم العقل بأنهما لم ينفكا عن إمكان ذلك لأن الذي تعلقت قدرته بإيجادهما

(١) البقرة (١٦٤)

(٢) (أ) محل الليل.

ووضعها في موضعها تعلق قدرته أيضاً بالتحويل والتبديل والتفريق والجمع،
 وهذا الإمكان ملازم لهما، وليس ذلك إلا لكونها مقدورين، ولا يكونان
 مقدورين إلا بعد تقدم القدر عليهما إذ لو لم يكونا مقدورين لم يحكم العقل
 بإمكان ذلك كله ولم يعقله العقلاء بعبارة قوله عليه السلام «فهما مع ذلك
 الإمكان إما قديمتان» لا أول لوجودهما «أو محدثتان» قد سبقهما العدم ومحدثتهما
 ولا ثالث لهذه القسمة تعقل «ليس الأول» وهو أن يقال هما قديمتان، «لأننا قد
 علمنا ضرورة أنهما لا يُعقلان، معكثين عنه أي عن ذلك الإمكان لمعرفتنا
 بأن لهما حدوداً، وكل ذي حد لا يختلف العقلاء في تعلق قدرة القادر عليه
 بالريادة والنقصان وبحوهما، وكل ذي حالة لا يعقل منفكاً عن حالته» تلك
 التي لم يعقل إلا عليها فإنه «يستحيل ثبوته منفكاً عنها» أي عن حالته التي لم
 يعقل إلا عليها لأنها حالة لازمة له «كالمهارة» وهي ضم الأحجار بعضها إلى
 بعض فإنه «يستحيل وجودها منفكة عن إمكانها» أي إمكان العبارة فإنها لا
 تُعقل إلا بمكنة وما ذاك إلا لتقدم صانعها عليها وكونها مما يتعلق^(١) به قدرته
 «وكالمستحيل» من الأشياء فإن له حالة وهو كونه لا يمكن وجوده «فإنه
 يستحيل تخلفه عن عدم إمكانه» لأنه لا يُعقل إلا لازماً لعدم الإمكان كوجود
 الليل والنهار في وقت واحد، وأجتماع السواد والبياض في محل واحد، فلو
 كانتا قديمتين لكانتا قد تحلقتا عن ذلك الإمكان، لأن الإمكان لا يكون إلا
 مع التمكن منها أي من الزيادة والنقصان والتحويل والتبديل ونحو ذلك.

والتمكن من ذلك «لا يكون إلا بعد صحة الفعل» لأنه لو كان الفعل
 لا يصح وقوعه لما حكم العقل بالإمكان ولا التمكن.

«وصحة الفعل لا يكون إلا بعد وجود الماعل وما كان» من الأشياء
 «بعد وجود غيره فلا شك في حدوثه» إذ حقيقة المحدث ما سبقه عدمه أو
 غيره كما تقدم «ولزم حدوث ما توقف عليه» أي على ذلك الشيء الذي هو
 بعد غيره وهو صحة الماعل «من جميع ذلك» وهو وجود السموات والأرض
 وإمكان الريادة والنقصان والتحويل والتبديل ونحو ذلك، لتوقف ذلك على

(١) (أ) تعلق

صحة الفعل وقد ثبت حدوث صحة الفعل ولزم تخلفها عنه أي عن ذلك
الإمكان «لو كانتا قديمتين» كما ذكرنا من قبل «وهو محال» أي تخلفها عن
الإمكان «فثبت الثاني وهو حدوثها»

إلى هنا سحبة أثبتنا الإمام عليه السلام، وتوحد في بعض السخ
متأخرة، والسحبة الأخرى التي هي عوض عنها قوله عليه السلام: «فذلك
الإمكان إما قديم أو محدث، ليس الأول لأن الإمكان لا يكون إلا مع
التمكن» من الفعل «والتمكر لا يكون إلا عند أن يصح الفعل والفعل لا
يصح إلا بعد وجود الفاعل ضرورة، وما كان بعد غيره فهو محدث، فثبت
الثاني وهو حدوثه» أي حدوث الإمكان ولزم حدوث لازمه، وهو السموات
والأرض وما بينهما لأن ذلك لازم للإمكان والإمكان لازم له وإمكان الملازمة
محال كما سبق ذكره

قال عليه السلام: «وأبصاراً أي يرجع رجوعاً إلى الاستدلال بدليل آخر
من أصل^(١) أي رجوع مقول «هما» أي السموات والأرض مختلفتان في الشكل
والهيئة والارتفاع والانخفاض، لوكون إحداهما للسموات وأوراق المخلوقات،
والأخرى مجرى العلك والسحوم والشمس والقمر ونحو ذلك

فاحتلافهما لا يخلو إما أن يكون لعدم أي أثر فيه العدم، أو لعلته كما
يرغم مشتوها إن قدرت وفرصت فرصاً على استحالة تأثيرها^(٢) كما سبق، أو
لفاعل مختار، ليس القسم الأول وهو العدم لأن العدم لا تأثير له عند
العقلاء، ولا هو الثاني وهو العلة المفروضة المفطرة لأن تأثير العلة تأثير إيجاب
بزعمهم أي بزعم من زعم أن العلة تؤثر كما سبق ذكره عنهم.

«فلو كان كذلك» أي لو كان المؤثر هو العلة «لوجب» أي لحار «أن
تكون السماء أرضاً والعكس» أي الأرض سماء، «و» لحاز أن تكون «السفلى
من السموات علماً والعكس» إذ ما جعل إحداهما أرضاً والأخرى سماء ونحو
ذلك «كالسفلى علماً والعكس» وأولى من العكس لعدم الاختيار من المؤثر كما

(١) يعني أنه مصدر مشتق من أصل تحت قواعد إعراب

(٢) (ب) تأثيرها

تقدم، فثبت أنه أي الاختلاف المذكور لمعل قادر حي مختار حكيم عليم.

وأيضاً: فإننا وحدنا في تصدّ الطعمة والنور واختلاف الليل والنهار من الحكمة الباهرة والنعمة الشاملة لجميع الخلق^(١) البالغة ما يضطر ذوي العقول أن ذلك لفاعل مختار قاصد للحكمة والنعمة.

وإذا تأملت العالم وجدته كالبیت المبني المعتمد فيه جميع عتادِه فالسماء مرفوعة كالسقف والأرض محدودة^(٢) كالسائط والحدوم منضوذة معلّقة كالقناديل، والخواهر محزونة في معدنها التي جعلت لها كالحرائر والإنسان كالمالك المحول لجميع ما في البيت من صروب البسات والحيوانات وهي مهياة كلها مصروفة في مصالحه معنة لمافعه.

فكّر في لون السماء وما فيه^(٣) من صوب التدبير فإن هذا اللون أشدّ الألوان موافقة للنصر وأهون على تقويته.

ألا ترى أن من صعدت الأطباء لمن أصابته آفة أصرت ببصره: أن يُدْمَس الاطلاع في الماء والخصرة ويجعل قلبه عيبه إجابةً حصراء فيها ماء فانظر كيف جعل أديم السماء بهذا اللون الأخضر الذي يصير إلى سواد ليمسك النصر المتقلب فيه المدبر عن رؤيته.

فكّر في طلوع الشمس وغروبها لإقامة ذؤنّي الليل والنهار فلولاً طلوعها لبطل أمر العالم كله، فكيف كان الناس يسعون في معاشهم ويتصرفون في أمورهم والدنيا مظلمة عليهم، وكيف كانوا يتهتئون الحياة^(٤) مع فقدهم النور ولذته وروحه^(٥)، فالأرب في طلوعها طاهر يستمني بظهوره عن الإطناب فيه

ولكن تأمل المنفعة في غروبها فإنه لولا غروبها لم يكن للناس هدوء ولا قرار ولا راحة مع عظم حاجتهم إلى ذلك لراحة أبدانهم وجموم حواسهم

(١) (ص) الخلائق

(٢) (ص) مسطرة

(٣) (أ) فيها.

(٤) (أ) بالحياة.

(٥) (ص) وروحه

وابعاث القوة الهاضمة للطعام وتنفيذ العداء إلى الأعضاء بل^(١) كان الحرص يحمل بعض الناس من أهل الحرص على مداومة العمل ومتابعته لتكثر منافعهم واكتسابهم فيضر ذلك بقواهم وبأجسادهم، فإن كثيراً من الناس لولا جثوم هذا الليل عليهم بظلمته لما هداؤا عن العمل رغبة في الكسب ولا قرؤا وربما أداهم ذلك إلى التلف.

ثم كانت الأرض تُحمى بدوام شروق الشمس عليها واتصاله بها حتى يحرق^(٢) كل ما عليها من حيوان ونبات إلى غير ذلك من المصالح والمنافع فصار النور والظلمة على تصادفهما متعاقبين على مصلحة الخلق وقوام العالم ومنفعتهم.

وأما منافع ما ثبت الله سبحانه في الأرض والسماء من الخلق العجيب من صفوف الحيوانات وأنواع الثمار والنبات ومسير الشمس والقمر في البروج وتعاقبهما فوجه الحكمة فيه واضح، وسبوع النعمة فيه للمخلوقين ظاهر لأولي البصائر، وجميع ذلك لا يكون إلا بتدبير مدبر حكيم مختار وهو الله جل وعلا شأنه «تشارك الله أحسن الخالقين» ولم تقدمه أي ذلك الفاعل «ضرورة عدم اختياره وعدم صحة كونه فاعلاً لولا تقدمه» أي لأجل أنه يعلم بضرورة العقل أنه لو لم يتقدم الفاعل على فعله لكان غير مختار وغير فاعل وقد ثبت كونه فاعلاً مختاراً فثبت تقدمه.

«وأيضاً هما» أي السموات والأرض وهذا دليل ثالث «كالمسيات» من الدور والقرى عما يعمل^(٣) الشر ويصم بعضه إلى بعض «إد لم تثبت^(٤) الزيادة والنقصان والتحويل والتبديل والجمع والتفريق في المنيات إلا لأنها محدثة» مقدورة لقادر متقدم عليها إذ لو كانت قديمة لاستحال الإمكان فيها.

«والمارى» بين السموات والأرض والمسيات التي ينيها الشر في وجه العلة «معدوم» ودليل القياس العقلي مفيد للعلم وهو الحجة العظمى التي احتج

(١) (ص) ثم كان

(٢) (أ) تحرق

(٣) (ص) يعمل

(٤) (أ) يمكن.

بها الله تعالى على من جحد وكفر حيث قل عز وجل: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا
وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ الآية (١).
وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى﴾ الآية (٢).

«وأما غيرهما» أي غير السموات والأرض «مما ذكر في سياق الآية»
التقدم ذكرها «فحادثه مُدْرَك ضرورة» أي بضرورة العقل أي بالعيان
والمشاهدة والعلم الذي لا يحتاج إلى نظر واستدلال بل عُلِمَ بالضرورة أنه كان
بعد إن لم يكن «محدث العالم لا يخلو ما أن يكون لفاعل أو لغيره» مما (٣)
رغم أنه يؤثر كالعلة ونحوها «أو لا لفاعل ولا لغيره ليس الثالث لأن تأثيراً لا
مؤثر له محال» يُعرف بضرورة العقل وهذا أي بكونه محالاً «يعرف بطلان قول
عوام الملحقة إن الدجاجة والبيضة محدثان ولا محدث لهما»، وكذا قولهم في
الحوادث اليومية، ويكفي في بطلان قوهم كونه جحداً للضرورة فإن العقلاء
يحكمون بمطردة عقولهم أن المحدث لا يبدؤ له من محدث، وأن الأثر لا يبدؤ له
من مؤثر «و» هذا يعرف أيضاً بطلان «قول ثمانية» بن الأشرس من المعتزلة إنَّ
«المثولدة» من الأفعال «محدث لا لمحيث له» إسياتي تحقيق قوله وإبطاله إن شاء
الله تعالى «والأ» أي وإن لم يكن تأثير لا مؤثر له محال عند العقلاء «لزم أن
يوجد بناءً بلا باب وهو محال ثبت أن المحدث لا يبدؤ له من محدث، ولا
الثاني وهو كون المؤثر في العالم حنة أو نحوها مما رغم تأثيره وإن كان في
الحقيقة غير مؤثر «إد لا تأثير لغير لفاعل كما تقدم في فصل المؤثرات قشت
أنه» أي حدوث العالم «لفاعل» أحدثه وصنعه واخترعه من العدم المحض بعد
أن لم يكن شيئاً وهو الله رب العالمين.

«قالوا» أي من خالف في حدوث العالم من الملامسة وغيرهم «تعلق
القدرة به» أي بالعالم «في حل عدمه محال، قلنا بل محال أن تتعلق القدرة»
من الفاعل «بالموجود» إد هو بعد (٤) وجوده مستغن عن المؤثر.

(١) يس (٧٨)

(٢) الواقعة (٦٢)

(٣) (ب) كما رغم

(٤) (أ) حال وجوده.

«وإنما تتعلّق القدرة وبالمعدوم لتحصيله» أي لإيجاده لأن المقدور لو كان حاصلاً عند تعلّق القدرة به لتحصيله [كما ذكرتم] لأغنى^(١) ذلك أي حصوله عن تعلّق القدرة به فيبطل^(٢) ما رعمتموه قالوا. لدينا: العمارة وإنها تعلّقت القدرة بالحجارة للعمارة والحجارة موجودة حال العمارة.

قلنا: الحجارة ليست العمارة وإنما هي من حملة آلة العمارة لأن العمارة هي ضم الأحجار بعضها إلى بعض على الصّفة المخصوصة، فتعلّق القدرة بالعمارة إنما كان حال عدمها أي عدم العمارة بواسطة الآلة التي هي الحجارة ونحوها.

قالوا. العمارة هي نفس الحجارة وإنما كانت العمارة كامنة في نفسها أي في نفس الحجارة

«قلنا». هذا هو المحال الذي لا يحمى على أهل العقول لأن كون^(٣) الشيء كامناً في نفسه لا يُعقل لأنّ نعلم بضرورة العقل أنّ لو فتّشنا الحجارة وكسّرناها لم نجد فيها الدور والبيوت^٤

واعلم أن كثيراً من المتأخّرين يعتمدون في حدوث العالم على دليل الدعاوى وبقريره بأربعة أصول:

أحدها- أنّ في الجسم عرضاً غيره. ثانيها. أن ذلك العرض محدث. ثالثها: أن الجسم لم يخل منه ولم يتقدّمه رابعها. أن ملازمته إياه يستلزم حدوثه

أما إثبات الأصل الأول وهو. أن في الجسم عرضاً غيره: فإنه معلوم بالضرورة لأنّ كل عاقل يفرق بين المجتمع والمفترق والمحترك والساكن تفرقة ضرورية لا تدفع بشك ولا شبهة.

والمراد بالعرض: الصفة اللازمة للجسم كالاحرك والسكون والاجتماع

(١) (أ) لأغنى.

(٢) فيبطل.

(٣) (ب) لأن كمن الشيء في نفسه لا يُعقل

والافتراق ونحو ذلك، لا الكون الذي هو المعنى الذي يزعمه بعض المعتزلة كما سيأتي ذكره قريباً إن شاء الله تعالى.

قال الإمام أحمد بن حنبل عليه السلام ولا خلاف عند أهل البيت عليهم السلام في العرص وثبوته وأنه مدرك، لا الحركات

قلت: الحركة مدركة بحاسة البصر لأن الحركة هي مرور الجسم في الهوى والسكون صلتة وهو استقراره وقتاً فصاعداً، والاجتماع عدم تفرقه والافتراق صلتة، وهو مدرك.

ولعله عليه السلام يريد بالحركات المعاني التي زعموها مؤثرة فلها غير مدركة والله أعلم.

قال. وقالت المطرانية: الأعراض كلها تعلم ولا تدرك بالحواس.

وقالوا هي لا تحل ولا تحل ولا تتوهم وأثبتوها شيئاً.

وقالوا لا يرى اللون لكنه يعلم، ولا يسمع الصوت لكنه^(١) يسمع الجسم المصوت ولا يدرك عذهم الطعم ولا الرائحة ولا الحرارة ولا البرودة ولا الألم لكن تدرك الأحاسام وتعلم الأعراض انتهى

قلت: وروي عن الأصم من الرواصب، وحقق المرء من المجبرة وهشام بن الحكم من الروافض وغيرهم. أنه لا عرض في الجسم وأنكروا ما يعلم ضرورة، وهؤلاء هم المعروفون بشفة الأعراض.

وقيل. إسم لا يفون الصفات إذ هي ضرورية، ولكنهم يفون المعاني التي ذهب^(٢) إليها بعض المعتزلة وهي الأكوان وبحوها.

وقد عدّ القرشي وغيره الأعراض الثبن وعشرين حساً وهي الألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والشهوة، والنفرة، والحياة، والقدرة، والنماء، والأكوان، والاعتمادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام، والاعتقادات، والإرادات،

(١) (ص) ولكنه

(٢) (ب) ذهب

والكراهات، والظنون، والأفكار.

قالوا: وتنقسم إلى مُدْرِك وهي الخمسة الأول والصوت والألم، وغير مُدْرِك وهو سائرهما.

وتنقسم أيضاً إلى مقدور لله فقط وهي الاثنا عشر الأول.
وإلى مقدور للعباد أيضاً وهي العشرة الباقية

قالوا: وتنقسم أيضاً إلى ما لا يوجب وهي المدركات، وإلى ما يوجب وهو سائرهما.

وتنقسم أيضاً إلى باقي وهو ما عدا الصوت والألم من المدركات والرطوبة واليبوسة والحياة والقلرة والكون والتأليف والألأم من الاعتقادات وغير باقية وهو سائرهما^(١)، إلى غير ذلك من القسمة. انتهى ما ذكره القرشي. ومرادهم بالباقي ما يبقى وقتين فصاعداً.

قلت وعد الإمام أحمد بن حنبل عليه السلام الصبياء والطلعة من حملة الأعراض.

وأرادوا بالقضاء ما رعموه من أنه عرص يحلله الله لإملاء العالم مصاد له وسيأتي إبطاله إن شاء الله تعالى.

وأرادوا بالأكوان والعلم والقدرة المعاني التي رعموها في الأجسام الموجبة بزعمهم كبحر الحركة والسكون والعلم الموحى للعالمية والقدرة الموجبة للقادرية، وقد مر إبطالها في فصل المؤثرات.

وأيضاً. فإننا لا نجد طريقاً إلى العلم بالكون الذي زعموه مؤثراً في الحركة والسكون ونحوهم، وإنما نجد المؤثر فيها الفاعل لأن الطرق التي توصل إلى العلم بالأشياء إما العقل أو الحواس الطاهرة أو إدراك النعوس أو دليل الشرع، فمن ادعى علم شيء من غير هذه الطرق فقد أحال وهذا الكون الذي زعموه لا يُدرك سائياً فصل وجوده فصلاً عن تأثيره ثم نقول:

(١) (ب) وهي.

يستحيل أن يفعل العاقل فعلاً ولا يدركه محسٌ ولا غيره وإلا فأوجدونا ذلك حتى يكون هذا الكون مثله .

وأما قولكم : إنه لا يقدر على صفات الذات إلا من يقدر على الذات قياساً على الكلام فإنه باطل لأن الكلام صفة للمتكلم وليس بموصوف كما رعمتم ، وهو من جملة الأعراس القائمة بالأجسام ، وكونه أمراً أو نهيّاً أو خبراً لا يخرجُه عن كونه صفة ، كَلَوِيّ البيض والسّود والصفرة ونحوها وكالطول والقصر ، فإن جميع ذلك أعراس من صفات^(١) الأجسام وهي معلومة معقولة لا تُعقل الأجسام إلا عليها ، وكذلك الاحتراك والسكون والاجتماع والافتراق صفات للجسم المحترَك والساكن والمحتمع والمفترق وهي معلومة مدركة بالحس لا تقوم إلا بالجسم ولا يفك الجسم عنها وهي غير الجسم ، والمؤثو فيها الفاعل ، وأما التّحيّز فهو نفس المتحيّر . وكذلك الوجود هو نفس الموجود كما سيجيء إن شاء الله تعالى في فصل الصفات .

وأما قولهم : إن الصفات زائدة على الذات لا هي الموصوف ولا غيره ولا شيء ولا لا شيء فطلانه لا يلحق على أهل الصائِر كما سيجيء إن شاء الله تعالى في فصل الصفات

قال الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام في كتاب حقائق المعرفة :
وقد أجمع المتكلمون المتقدمون والمتأخرون على أن الحركة والسكون حالتان حادثتان إلا أصحاب الأسطوار وهم بعض أتباع بلعام فإلهم زعموا أن العالم لم يزل متحركاً بحركاتٍ لا نهاية لها ، وقلوا : لو ثبت لها أول وآخر لثبت حدوث العالم .

قال : والحجة عليهم أن كونه متحركاً بعد أن كان ساكناً يدل على حدوث^(٢) الحركة ، وكونه ساكناً بعد أن كان متحركاً يدل على حدوث^(٣) السكون بالمشاهدة والعلم الضروري انتهى .

(١) (أ) أعراس صفات للأجسام .

(٢) (أ) حدث

ثبت أن الحركة والسكون مما يدرك بالمشاهدة

والأصوات كما ذكرنا أعراض وشحها الذي تحمل فيه المتكلم في الابتداء والشجرة^(١) التي خلق الله الكلام فيها، وبعده الهوى فطره الله سبحانه على حمل الأصوات والدخول في الأدب السامعات فهو شحها بعد انقطاع كلام المتكلم.

وقولهم إن الحياة من جملة الأعراض إن أرادوا بالحياة الروح والصحيح أنه جسم كما سيأتي إن شاء الله تعالى، وإن أرادوا به غيره فليس في الحي شيء يُعقل يُسمى حياة غير الروح وغير الجسم الحي والله أعلم

وأما الأصل الثاني وهو أن هذه الأعراض محدثة فإننا نعلم بالضرورة حدوث الحركة بعد أن لم يكن وكذلك باقيها، وكذلك يعلم أنه ما من جوهر حاصل في جهة إلا ويحور انتقله عنه، ولا ساكن إلا ويحور تحركه، ولا مجتمع إلا ويحور افتراقه، ولا مفترق إلا ويحور اجتماعه لأن المصطحح لهذه الخصولات ليس إلا كونهما أجراماً، وبجرمتهما حاصلة في كل جوهر

وأما الأصل الثالث وهو أن الأحاسيم لا يحور حلولها عن هذه الأعراض فمعلوم بالضرورة أيضاً لأن الاحتسام لا تعمل إلا لازمة هذه الصفات^(٢).

وأما الأصل الرابع وهو أن ملازمة الأجسام للأعراض مستلزم لحدوث الاحتسام فهو معلوم أيضاً، لما ثبت من ملازمة الجسم للعرض وعدم انفكاك العرض عنه، وذلك واضح فثبت حدوث العالم.

واعلم أنه لا خلاف بين المسلمين في حدوث العالم.

قال الإمام عليه السلام ومعه عبد أئمة أهل البيت عليهم السلام وجهاهير علماء الإسلام من المعتزة وغيرهم: أنه لا دوات قبل إحداثها وأن الله سبحانه هو الموجد لها والمنبث لها من عدم المحض، وقالت الهشمية، ومن

(١) (ض) أو الشجرة.

(٢) صوابه ملزومة تمت سيلتي الحسين بن القاسم رحمه الله

تلقها: إن دوات العالم أشياء ثبته في العدم وأن الله لم يخلقها شيئاً ولا يقدر على جعلها شيئاً، وليس لئله تأثير إلا في صفاتها الوجودية، وهذه الصفة عندهم: أمر^(١) زائد على ذات الموجود لا هي شيء ولا لا شيء، وأما اللوات فلا تأثير لئله بزعمهم في إثباتها وجعلها قوات

ولما عليهم ما ذكرنا من الأدلة العقبية والآيات القرآنية، انتهى كلامه عليه السلام.

(فروع)

«قال جمهور أئمتنا عليهم السلام: وهم القدماء منهم والجمهور من غيرهم: وصفات العالم» من كونه موجوداً محدثاً متحيراً تحله الأعراض وسحو ذلك، وكذلك صفات الأعراض من كونها قائمة بعيرها ومتقنة وحالة في عيرها وسحو ذلك «توصف بأب محدثة» لأنها لم تتقدم الموصوف فكما يوصف العالم بأنه محدث فكذلك صفاته وقالت «الأمورية» وهم الذين يقولون: إن الصفات أمور زائدة على الذات، وقد عرفت أن الأمور والمربا والأحوال بمعنى واحد وإنما هو مجرد اصطلاح في اختلاف العبارة، لأنها لا هي الموصوف ولا غيره، ولا شيء ولا لا شيء، في الشاهد والعائب عندهم، وإنما هي اعتبارية كما سيحيى إن شاء الله تعالى.

فقالوا: «الصفات لا توصف رأساً»^(٢) لا صفات العالم ولا صفات الله

تعالى

قلنا: إن أردتم بالصفات ما رعمتموه من الأمور ونحوها الرائدة على الذات^(٣) التي لا هي الموصوف ولا غيره ولا شيء ولا لا شيء فهي إذا علم محض لأن ذلك لا يعقل ولا يوحد.

وإن أردتم بالصفة الأعراض لقائمة بالأجسام كما هو قولن، وأن المراد

(١) (ص) أمور رائدة

(٢) (أ) ناقص رأب

(٣) (ض) اللوات.

بأنها لا توصف أنه لا يقوم بها غيرها فتكون محلولة لأنه يؤدي إلى أن تكون موصوفة وهو قلب ذواتها وهو محال.

قلنا: ذلك مسلم في صفات لأحسام القائمة بها أي الحالة فيها بمعنى أنها لا نجعلها موصوفة أي محلولة لأنه يؤدي إلى عكس حقيقتها وهو رجوع إلى قولنا، وبطل قولكم إن الصفات أمور رائدة على الذات لا هي الموصوف ولا غيره.

ثم يقول: وحيتث ما المانع من أن نصفها بالوصف اللغوي، فنقول: إن صفات العالم محدثة لا بمعنى أن صفات العالم محلولة، وأما صفات الله تعالى فهي ذاته لا حالة ولا محلولة، فما المانع من أن نصفها بالوصف اللغوي فنقول صفات^(١) الله سبحانه أسماء حتى قال الله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾^(٢)

وإن أردتم أن الصفات لا توصف ولما يلزم من التسلسل، حيث وصفها فتؤدي إلى وصف وصفها وتسلسل إلى ما لا نهاية له «أو» لما يلزم من «التحكم» وهو إثبات فرق بين أمر من أمر غير دليل «حيث اقتصر على وصفها» أي وصف الصفات دون وصف وصفها، وهو باطل أيضاً بما أوضحه الإمام عليه السلام بقوله «والجواب والله الموفق» أنه قد صح حدوثها لكونها لم تتقدم موصوفها المحدث الذي هو العالم بل وجدت معه «فصح وصفها بأنها محدثة» مثله «إد ذلك» أي كونها لم تتقدم موصوفها المحدث «دليل» على كونها محدثة «لا يكره» أي لا يكره أحد، والمعلوم أنه وصف لها بالحدوث وليس الوصف إلا كذلك فلا تحكم، يلزم من ذلك إذ قد دل الدليل على صحة وصفها «ووصفها هو القول بأنها محدثة» كما ذكرنا «وكل قول محدث» بلا خلاف.

«فإن قيل فيه» أي في القول «بأنه محدث» أي إذا قلنا هذا قول محدث «فذلك وصف له محدث» لا يكره عاقل، «وإن لم نقل إنه محدث فلا وصف

(١) (من) فنقول إن صفات الله سبحانه

(٢) الأعراف (١٨٠)

له حيثُز فلم يتسلل كما زعمتم.

قال عليه السلام: «والتحقيق أن ذلك» أي قولهم الصفات لا توصف «فرار منهم» عما لزمهم من ذلك القول واعتذار «كي لا يوصف ما ادعوا لله» سبحانه «من الأمور الزائلة على ذاته تعالى التي هي صفاته تعالى»^(١) كالعالمية والقادرية ونحوهما هل هي موجودة أو معدومة، قديمة أو محدثة كما سيأتي تحقيق قولهم في ذلك وإبطاله إن شاء الله تعالى.

«ثم لأنوا بهذا» أي اعتصموا بقولهم هذا إن الصفات لا توصف «ودفعوا به من ألزمهم وصفها بالقدم» فيلزم آلهة مع الله تعالى «أو الحدوث» فيلزم العجز والجهل لله تعالى عن ذلك «كما يتلأ» فقد تبين لك بحمد الله بطلانه».

(فصل)

في ذكر صفات الله الغلّي وأسمائه الحسنی

قال الإمام يحيى عليه السلام: أعلم أن لفظ الصفة يطلق وله معان ثلاثة:

أولها: في أصل اللغة وهو عبارة عن قول الواصف، وليس مقصودهم أنه يطلق على كل قول، بل القول الذي يدل على بعض أحوال الذات كقولنا طويل وقصير وعاقل وأحمق وكريم، فيقولون إن هذه أوصاف لعموية، ولا يقولون في نحو رجل وفرس وريد وعمرو إنه وصف لما كان الأول ذالاً على بعض أوصاف الذات دون الثاني.

والمعنى الثاني: في عرف اللغة وهو يستعمل فيما يفيد قول الواصف ويتضمنه، فالتأليف في الجسم وصف في العرف لما تضمنته قولنا طويل وحصول العلم وصف في الواحد ما لما تضمنته قولنا عالم.

ووجود السواد في المحل وصف لما تضمنته قولنا أسود، وهكذا القول

(١) (ص) صفات الله الغلّي.

(٢) (ض) يتضمه

في جميع ما تضمنته الأوصاف الخارية فيه وصف باعتبار ما تضمنته لا باعتبار إطلاقه في نفسه.

والمعنى الثالث: في مصطلح المتكلمين وقد ذكروا للصفة معينين عام وخاص: فالعام هو كل أمر رائد على الذات تابع للذات داخل في ضمن العلم بها والوصف لها، وإنما كان هذا عاماً لأنه يشمل الحكم والصفة والسلب والإيجاب جميعاً.

وأما الخاص. فهي الخصوصية التي لا تستقل بنفسها ويكفي في تحقيق معقولات مجرد الذات، فقولنا هي الخصوصية عام فيها وفي غيرها، وقولنا التي لا تستقل بنفسها تفصل عما الذات.

وقول التي يكفي في تحقيق معقولات مجرد الذات يفصلها عن الحكم فإنه لا بد فيه من اعتناء غيري يعلم بينهما ويكونان أصلاً في معقول حقيقته كصفة الفعل فإنها مستندة إلى القادر والمقدور وهكذا القول في سائر الأحكام فإنها أمور إصافية لا تستقل بنفسها وتفتقر إلى الاعتناء كما ذكرنا ومعقولات مخالفة لمعقول الدوات، فإن الدوات في أنفسها مستقلة لا تفتقر إلى أمر وراء حقائقها انتهى كلامه عليه السلام. وهذا الحد الاصطلاحي إما هو على مذهب المعتزلة ومن تبعهم في أن الصفات شاهدة وعائناً خصوصية لا تستقل بالمعلومية رائدة على الذات ليست هي الذات ولا غيرها، وهو مع كونه مخالفاً للغة العرب كما عرفت باطل من وجه آخر وهو أنه يؤدي إلى أن تكون صفة الأجسام عذماً محضاً كما مر.

والحق الذي عليه أئمة أهل البيت عليهم السلام: أن صفات الأجسام هي الأعراس القائمة بها كما سبق ذكره، وأما صفات الله سبحانه فهي ذاته كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقد أشار الإمام عليه السلام إلى ذكر صفاته تعالى بقوله: «ولا بد أن يكون المحدث للعالم موجوداً إذ لا تأثير للمعدم» يُعرف ذلك عند العقلاء ضرورة.

قال الفقيه العلامة فخر الدين عداة بن ريد العسي رحمه الله تعالى ما لفظه: واعلم أنا إذا دَلَّلْنَا على إثبات صانع مختار كماثنا ذلك الدليل في أن الله تعالى موجود قديم قادر عليم حي، بحيث لا دليل لنا على هذه الأوصاف التي هي أوصاف الكمال سوى حدوث العلم وحاجته إلى مُحدث فاعل مختار لأنه لا يصح أن يكون فاعلاً مختاراً إلا وهو قادر على ما خلق وعالم بذلك لما في حدوث العالم من الإحكام الذي قد^(١) بينا بعضه الدال على علمه، وحي بحيث لا يُعقل أن يكون مَوَاتاً وهو قادر عالم فاعل مختار، وموجود لأن المعلوم لا يكون فاعلاً مختاراً يُعلم ذلك ضرورة.

قال: وإنما أردنا التقريب بأن نجري تأييساً على عادة أصحاب أبي هاشم في أنهم يذكرون هذه الأوصاف فصولاً بعد إثبات الصانع ويعتقدون أن إثبات الصانع دلالة مجملة لم يتعين بها اختصاصه تعالى بكونه قادراً عالماً حياً موجوداً لا اعتقادهم أنها صفات مقتضية عن الصفة الذاتية لا يمكن العلم بها إلا بنظر حديد فلهذا فصلوا هذه الفصول.

قال: ونحن لا نعتقد الصفة الذاتية ولا المقتضية ولا أن بعض الصفات تؤثر في بعض على جهة الاختصاص، ولا أن ذلك من مذهب الأنبياء ولا من دين محمد المصطفى ولا علي المرتضى ولا المتقدمين من أهل البيت النبوة صلوات الله عليهم جميعاً.

قال: ومن سمع بمقالتهم هذه وهي: تجرير حصول العالم وحدثه عن ليس بموجود قادر حي عالم سَجَرَ بها هابة لسُخرية.

بل ذكر الشيخ أبو الحسين البصري والشيخ محمود الملاحمي من المعتزلة أنهم يجوزون أن الإنسان يعلم أن للعالم صانعاً مختاراً عدلاً حكيماً ناجحاً للرسل قبل أن يعلم أنه موجود قادر عالم حي، وهذه ضحكة لا يسفي ذكرها إلا على وجه التحذير منها لأنه لازم لهم على ذلك المذهب الذي ذهبوا إليه، فهم التزموا ما يلزمهم من ذلك وإن كان شنيعاً جداً.

(١) (أ) ناقص قد.

قلت: ولأجل ذلك لم يستدلوا على وجوده تعالى إلا بأدلة ضعيفة واهية
كدليل التعلُّق ونحوه الذي لا يدل على المقصود إلا على سبيل التَّمَحُل^(١)
والتكلف والله أعلم.

واعلم: أن الوجود ليس سائر زائد على الذات في الشاهد والغائب
فوجود الشيء هو نفس ذلك الشيء، وهذا هو الحق الذي ذهب إليه أكثر
العلماء منهم أبو الحسين والخوارزمي وكل من لم يثبت الذوات في العدم.

«قديمًا» أي لا أول لوجوده «لأن المقارنة» لو فُرِضَتْ بين الصانع
والمصنوع والمحدث والمحدث «تُبطل كون المحدث مُحدثًا لعدم الاختيار من
الفاعل» لأن اختيار الفعل على تركه لا يكون إلا قبل وجود الفعل «و» لو
فرصا المقارنة لزم أيضاً «عدم صحة إحداه» أي إحداث المحدث فيلزم قدم
العالم وهو محال «لأنه ليس إحداث أحدهما أي العالم وتُحْدِثُهُ «الآخر بأولى
من العكس» لعدم المخصص لأحدهما بكونه صانعاً والثاني بكونه مصنوعاً
لفرص مقارنتهما وذلك واضح «الطلاق» ولم يلم» لو فرضنا المقارنة وقد ثبت
حدوث العالم بما مر من الدلالة على ذلك «من حدوثه تعالى لمقارنته المحدث»
الذي هو العالم «ابتداءً» أي من «(٢)» ابتداءً ووجودهما «فيحتاج» تُحْدِثُ العالم
حيث «إلى مُحْدِثٍ» يُحْدِثُهُ وتُحْدِثُهُ إلى مُحْدِثٍ «وتسلسل» إلى ما لا نهاية له
«وهو» أي التسلسل «محال» لعدم النهاية فوجب أن يكون مُحْدِثُ العالم قديماً
«غير مُحْدِثٍ» أي لم يكن مصنوعاً لصانع البتة «لما يلزم من التسلسل كما مر
أنفاً أو التحكم» أي القطع والحكم بأن مُحْدِثاً مُقْتَضِراً عليه إحداث^(٣) مُحْدِثٍ
العالم بلا حجة ضرورية ولا دليل يستدل به عليه «في الاختصار على البعض»
حيث قلنا يحتاج إلى محدث ولا يحتاج محدثه إلى محدث «كما تزعمه المفوضة»
وهم فرقة من الرافضة زعموا أن الله سبحانه وتعالى يفوض إلى أحد من خلقه
أن يخلق ويرزق كما فوض عندهم إلى نبيثا صلى الله عليه وعلى آله وسلم فهو

(١) ناقص التَّمَحُل

(٢) في

(٣) (ب) أُحْدِث.

عندهم خالق العالم ومن فيه «وكل منهما» أي من التسلسل أو التحكم «ومعلوم
البطلان» لأن العقل يقضي ضرورة بطلان مُحَدِّث يُحَدِّثُ مُحَدِّثاً إلى ما لا نهاية
له، وكذلك الاقتصار على مُحَدِّث يُحَدِّثُ مُحَدِّثَ العالم بلا حجة معلومة لا
ضرورة ولا استدلالاً إلا مجرد دعوى باطلة، وقادراً على كل الممكنات «لأن
الفعل لا يصح إلا من قادر» يُعلم ذلك «ضرورة» وهو تعالى القادر حقيقة
لأنه تعالى قادر لا بقدرة مجعولة له، وغيره تعالى من القادرين قادر مجازاً لا أنه
قادر بقدرة جعلها الله له فهو على الحقيقة مُقَدَّرٌ^(١).

ولهذا الفرق الذي ذكرناه وقع الاختلاف في مقدور المخلوق ومقدور
الخالق، فمقدور الخالق الأجسام والأعراص، ومقدور المخلوق نحو الحركة
والسكون فقط «حيّاً لأن الجهاد لا قدرة له» يُعلم ذلك «ضرورة» وهو سبحانه
الحي حقيقة لأنه حي لا بحياة وغيره حي مجازاً لأنه على الحقيقة حيّاً كما ذكرنا
مثله في القادر ومعنى الحي في حقه تعالى: أنه الذي يجوز منه الفعل والتدبير
«عالمًا» وهو حل وعلا العالم حقيقة لا بعلم وغيره عالم معلّم كما سبق مثله في
قادر «لأننا وجدنا العالم محكماً رصيناً لإحكام» ولا يحصى إحكام العالم وإرصاده
واشتتاله على ما لا يحصى من الآيات الباهرة الدالة على الحكمة البالغة على
ذوي العقول «على اختلاف أصنافه وتباينها تميّزاً كلّاً منها عن الآخر أكمل تمييز
نحو إحكام خلق الإنسان وتركيبه بعد أن كان أصله تراباً ونسله نطفة
أمشاجاً من لحم ودم وعظم وعصب وعروق تركيباً بليغاً في الحكمة.

قيل: إن عظام الإنسان ثلاثمائة وثلاثة وثلاثون عظماً (٣٣٣) وعروقه
ثلاثمائة وثلاثة وثلاثون هرقاً (٣٣٣).

أنظر إلى المفاصل وشدة أسرها فلم تكن عظماً واحداً يبطل التصرف
من الانقباض والانتشار والقيام والقعود، ولم يكن زخواً يبطل ذلك
«وتمييزه بذلك» الإحكام «عن نحو إحكام خلق الأنعام» وهي الأزواج

(١) (ب) مُقَدَّرٌ

الثانية، وكذلك غيرها من سائر المخلوقات، من ذلك: أنه لا يشته اثنان من الأدميين وما يملكون من الحيوان على كثرتهم وتباينهم في الأقطار في صورة الوجه ولهجة الصوت ولو اشته من الناس اثنان أو امرأتان لوقع الفساد، وكذلك ما يملكون من الأنعام وبحورها، ولما لم يكن في الطيور وما لا يملك من الحيوان شيء من الفساد لو تشابهت جاز أن يشبه منها اثنان أو أكثر فتبارك الله أحسن الخالقين.

«وذلك» الإحكام «لا يكون إلا من عالم ضرورة» أي معلوم كونه من عالم بضرورة العقول التي مظهرها الله عليها، «وليس ذلك إلا الله تعالى» العالم بما تجب الصدور وما في قعور السحور

(تنبيه) : اعترض بعضهم على كلام الأئمة عليهم السلام في هذا الموضع فقال:

المعلوم أن قولاً ريد عالم وزيد قادر حقيقة لعوية كقولنا صارب وقاتل مع أنه يلزم من القول بأن ذلك محار في المخلوق الحر وهو معلوم السطال.

والجواب والله الموفق أن المعلوم عند كل عامل مستقري في اللغة العرب أن معنى قولنا زيد قادر بقدرة خلقها الله تعالى له، وزيد عالم بعلم خلقه الله له لأنه لم يصير عالماً ولا قادراً إلا بحصول العلم والقدرة علم ذلك باستقراء لغة العرب، وعلم أنهم لا يشتقون اسم فعل إلا من الفعل الذي يفعله من اشتق له وإن لم يفعله من اشتق له بل فعله غيره به اشتقوا له اسم مفعول، فيقولون لمن وقع الصرب به من غيره مضروب ولا يقولون صارب، وهذه قاعدة لا يختلف فيها العارفين بلغة العرب وإذا ثبت أن معنى ريد قادر بقدرة خلقها الله له، وزيد عالم بعلم أي عقل خلقه الله له فهو على الحقيقة مقدر ومعلم، أي جعله الله يقير ويعلم ولا يلزم الحر لأن القدرة غير موجبة للمقدور وليس كذلك صارب وقاتل فهما حقيقة لأن الصرب والقتل فعل زيد حقيقة يتمكن الله له من ذلك فهو الذي فعل الصرب والقتل حقيقة اللذين اشتق صارب وقاتل منهما، بخلاف القدرة والعلم فلم يفعلها لكن لما

كان محلاً لها ساع يدن الشارع أن يشتق له منها اسم فاعل فيقال قادر وعالم مجازاً كما يقال: التراب منبت للبقل.

فإن قيل استعماله في المخلوق من غير قرينة دليل على أنه حقيقة. قلنا: العقل من أقوى القرائن على المحار، ولا يشترط في كل مجاز أن تكون قرينته لفظية بإجماع أهل اللغة لأنهم يقولون: سال الوادي، وجري الميزاب، ومات زيد، ومريض عمرو ونحو ذلك مما لا يحصى.

[ثم نقول: هل نقول إن اسم قادر في الخالق والمخلوق على سواءٍ أو

لا؟

فإن كان الأول لزم الكفر لأن الله تعالى قادر لا باعتبار غيره والمخلوق قادر باعتبار غيره^(١).

وإن كان الثاني فهو الذي نقول وكذلك عالم، «وبذلك» الذي ذكرنا من الأحكام، التالى والترتيب الساهر «يعرف بطلان دعوى العلوية» كالملاسة والساطية وغيرهم «والطائفة» وهم كل من أثبت للطبع تأثيراً كالمطرفة وغيرهم «والمسحمة» وهم من أثبت لتأثير الأفلak السعة «إد لا حياة للعلة والطبع لو تعقلاً ولا للحيوم فضلاً عن القدرة والعلم» أي لا قدره لها ولا علم بالأولوية والقدرة والعلم إنما يكونان تابعين للحياة.

وأيضاً لو فرضنا تأثيرها مع استحالة لكان تأثير اضطرار ووجود الحكمة في العالم وصوفه يديه كما مرت الإشارة إلى طرف من ذلك.

فإن قيل: كيف تزعمون أن النطفة نصير بشراً بالصانع القادر ونحن نرى أن^(٢) الولد لا يحصل إلا بعد اجتماع الذكر والأنثى وحصول النطفة في قرار الرحم، فإن كان لله تعالى خفاه فلم لم يخلق من غير هذا السبب لتكون الدلالة أقوى؟

(١) نقص في نسخة المؤلف من قوله ثم خول إلى هنا.

(٢) (أ) نأنص أن.

والخواب واللَّهُ الموفق أنه قد نبت بالأدلة القاطعة المصطرة لأهل العقول أن الله سبحانه هو المركب لسجين والمصور له كيف شاء^(١) لما اشتمل عليه من دقائق الحكمة التي تهر العقول، والذي يصلح أن بين هاهنا وجه الحكمة في إخرى ما أجراه الله من العادة وإن كان لا يلزم منا ذلك، لأنه إذا ثبت أن الله تعالى حكيم فلا يلزم ما معرفة وجه الحكمة في جميع مخلوقاته فنقول: إن الحكمة فيه من وجوه.

منها: أنه تعالى لو خلق البشر من غير هذا الوجه لبطل التعارف بالأنساب لأن التعارف بين الناس يحصل أكثره بأن يقال: فلان بن فلان، ولو خلق ابتداء لبطل هذا التعارف وفي بطلانه سقوط المعاملات والمصالح الكبيرة بين الناس.

ومنها: لو لم يكن نواله لسلطت صلة الرحم، وزال تعطف القرابات والتناصر للأرحام الواشحة، فبطل تلذذ الآباء بالأبناء وتفرُّر الأبناء بالآباء وفي هذا روال مصالح كثيرة من العالم يعطون تفصيلها.

ومنها: أن العاقل قد أمر بالتواضع واجتناب الكبرياء، وأجريت العادة على ما يكون ادعاء إلى الشواضع، لأن العاقل إذا علم أنه خلق من نطفة قدرة وسار من^(٢) محرر البول مرة بعد مرة وشأ من نجاسة يتعدى منها وينت لحمه وعظمه منها كان هذا كاسراً لشربته

وقد نته الله سبحانه وتعالى على هذا فقال: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾^(٣) . . . الآية وغيرها من الآيات المسبهة على ذلك وكذلك القول في الشار والأشجار والحبوب لا تمت إلا عند شروط مخصوصة من بذر وسقي وغرس في موضع تطلع الشمس عليه فالخواب فيه كالحواب في خلق الإنسان، وهو أن في ذلك من المصالح ما لا يحصى لأن الله سبحانه خلق الدنيا للتكليف والامتحان.

(١) (ب) يشاء.

(٢) (ض) في.

(٣) الرسائل (٢٠).

فحس في الحكمة أن يُجرى الله العادة فيما يحدثه على وجه يكون ادعاء للمكلف إلى الصالحات.

وقد علمنا أن المكلف إذا علم أنه لا يحصل على ما يتنفع به من ثمار وزروع إلا بتحمل مشاق من ررع وسقي ثم الحصاد في موضع قد حثت الشمس عليه ورأى ذلك حسناً في عقله لما يرجو من نفعه، علم إذا نظر وفكر أن تحمل المشاق في طاعة الله تعالى لنيل الثواب أولى، مع ما أعد الله له من الثواب الحزبل على تحمل المشاق في ذلك، وغير ذلك من أنواع الحكمة.

(فصل)

قال «جمهور أئمتنا عليهم السلام» وهم جميع المتقدمين منهم وبعض المتأخرين «والملاحية» وهم أصحاب محمود بن الملاحمي ومتابعوه: «وصفات الله تعالى هي ذاته» لا غير ذلك وذلك ساء منهم على ما اقتضاه دليل العقل والنقل والسمع:

أما العقل والنقل فإن المعلوم من لفظ العرب أن الوصف والصفة هو المعنى القائم بالجسم كالعلم القائم بالإنسان، ولما كان هذا مستحيلاً في حق الله تعالى [لاستحالة^(١) كونه تعالى] خلأ أو محلولاً، وقد ثبت أنه تعالى قادر وعالم وحى وموجود كانت صفاته هي دته تعالى لا غير

وأما السمع: فقوله تعالى «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^(٢)... الآية. وقول علي عليه السلام: «بَيْنَهُمْ بِصِفَتِهِ رَبًّا كَمَا بَيْنَهُمْ بِخَلْقِهِمْ خَلْقاً» فمن وصفه فقد شبهه ومن لم يصفه فقد نفاه، وصفته أنه سميع ولا صفة لسمعه).

وقوله عليه السلام: وكما لا الإخلاص له نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة فمن وصف الله

(١) (أ) ناقص لاستحالة كونه تعالى

(٢) الشورى (١١).

صبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثأه ومن ثأه فقد جزاه، ومن جزاه فقد جهله.

ويؤكد هذا من أقوال الأئمة عليهم السلام شيء كثير أودعناه الشرح، قال عليه السلام: «وفاقاً لأبي الحسين» المصري «والراري» من المحبرة «وعيرهما» كأبي القاسم البلخي وابن الأحشيد ومائر شيوخ العددادين فإن هؤلاء جميعاً يوافقون «في صفته تعالى الوجودية» أنها ذاته.

قال عليه السلام «ومعناه» أي معنى أن صفات الله هي ذاته وأنه قادر بذاته لا بأمر غيره» زائد على الذات «ونحو ذلك» أي وعالم بذاته وحي بذاته وسميع بصير بذاته، والمعنى أنه ليس إلا ذاته كما ذكرناه من قبل أنه المنتصف بها حقيقة وعبره محاراً وليس معنى الباء، هنا كمعناها في قولنا: كتبت بالقلم بل كقولنا: جاء زيد بنفسه أي جاء هو لا غيره.

وقال «بعض أئمتنا عليهم السلام» وهو الإمام المهدي أحمد بن محمد عليه السلام ومن نعه على ذلك «وبعض شيخناهم» كالشيخ الحسن الرضا الصفيه يحيى بن حسن القرشي وغيرهم «وأبو علي» في بعض الروايات «والبهشمية» وهم أبو هاشم وأتباعه: «بل هي» أي صفاته تعالى «أمر رائده على ذاته تعالى» لا هي الموصوف ولا غيره ولا شيء ولا لا شيء كما قد تكرر عنهم.

قالوا لما نقرر أن الله سبحانه مخالف لعبده ويستحيل وقوع المحالفة بيه وبين غيره نفس كونه ذاتاً فيجب أن تكون المحالفة بأمر رائد وراء كونه ذاتاً وليس ذلك إلا الصفة التي يريد وهو المطلوب

وقالوا أيضاً إذا علمنا الله تعالى أولاً ثم علمناه ثانياً أنه قادر فليس يحلو حال علمنا الثاني، إما أن يكون متعلقاً بذاته فقط أو بأمر رائد على ذاته والأول باطل، لأنه لو كان متعلقاً بذاته لوجب إذا علمنا ذاته في أول الأمر أن نعلمها قادرة وهذا باطل، فإننا نعلم ذاته ولا نعلمها قادرة إلا بظن مستأنف، فيطل أن يكون عالماً بذاته وإن كان شيء فهو المطلوب، لأن لا نريد بالصفة إلا أنها أمر زائد على الذات داخل في حيز العلم بالذات.

والجواب عن الأول أن نقول: ولم منعتم أن تكون المخالفة بينه وبين غيره بنفس كونه دائماً وما الدليل عليه ومن أين علمتم المشاركة بينه تعالى وبين غيره في الذاتية لأن المشاركة لا تكون إلا إذا عُلِمَ الاشتراك في صفة من الصفات أو كيفية من الكيفيات كالحديث في اشتراك الجسم والعرض، وكالجسمية في اشتراك الحيوان والحجر، ونفخ الروح في اشتراك الإنسان والهيمة واللّه سبحانه لا كيفية له ولا يُدرك فيه شيء من هذه الصفات التي تهياً فيها المشاركة لأنه لا يُدرك بالحواس ولا يُقاس بالناس، فكيف ساع لكم أن تقولوا إن ذاته تعالى مشاركة للنوات في الذاتية.

والجواب عن الثاني أن نقول: قولكم إذا علمنا الله سبحانه أولاً ثم علمناه ثانياً أنه قادر إلى آخره مغالطة، لأنه لا يعلم الله من لا يعلم كونه قادراً علماً حياً موجوداً بتكرار النظر لأجل معرفة ذات الله تعالى المحالفة لجميع النوات في الذاتية.

قال عليه السلام «قلنا» في الرد عليهم «يلزم» من قولكم ذلك «تلاشيها» أي بطلانها «لأنها حيث لا يوجد أو معدومة، أو لا موجودة ولا معدومة، ليس الثالث إذ لا واسطة بين الوجود والعدم، ولا الثاني لما يلزم من كونه تعالى معدوماً لعدم صفته الوجودية ونحو ذلك» من كونه تعالى غير قديم وغير عالم وغير قادر وغير حيّ لعدم هذه الصفات حيث لا يوجد «وقد صَحَّ بما مرَّ أنه تعالى موجود ونحو ذلك»، أي وقادر وعالم وحيّ «مع أنهم لا يقولون بذلك» أي بكون صفاته تعالى معدومة «وحاشاهم» أي تنزيهاً لهم أن يقولوا بذلك، «والأول» أي القسم الأول وهو كونه موجوداً لا يخلو «لأنه أن تكون قديمة أو محدثة أو لا قديمة ولا محدثة ليس الثالث إذ لا واسطة بين القديم والمحدث إلا العدم وقد مرَّ وجه بطلانه ولا الشارح» وهو كونه محدثاً «لأنه يلزم من ذلك كونه تعالى محدثاً لحديث صفته الوجودية ونحو ذلك» أي ويلزم كونه تعالى جاهلاً وعاجزاً وغير حيّ لعدم ثبوت هذه الصفات له في الأزل «وقد مرَّ بطلانه، مع أنهم لا يقولون بذلك وحاشاهم، ولا الأول» أي ولا يصح القسم الأول وهو كونه قديمة «لأنه يلزم قدماء مع الله تعالى اللّه عن ذلك

علوًّا كبيراً، وذلك باطل بما سيأتي إن شاء الله تعالى، في مسألة نفي الثاني
«مع أنهم لا يقولون بذلك وحاشاهم، وقد ثبت لنا أي صفاته تعالى أي
ثبت كونه قادراً وعالمًا وحيًّا وبحرًا ذلك، وثبت لنا نفي الصفات التي هي
الأعراض عنه جل وعلا «بما مرَّ من الأدلة» على ذلك «فما بقي إلا أن تكون
ذاته كما مرَّ «قالوا: الصفات لا توصف كما مرَّ لهم» في صفات العالم فلا يقال
فيها هذا القول الذي أوردتموه علينا، ولما ما مرَّ عليهم «هاك فلا وجه
لإعادته.

ثم نقول: أَلستم قد وصفتوها بأنها أمورٌ زائدة على ذاته؟

فكونها زائدة على ذاته وَصِفَ ها ككونها قديمة أو محدثة ولا فرق

وقال «أبو الحسين» الصري «بل هي» أي صفاته تعالى «مزايًا لا هي
الله ولا غيره» هو مثل قولهم كما ذكرنا من قبل إلا أنه نفى أن يكون له تعالى
بكونه عالمًا وقادرًا وحيًّا وبحرًا صفات وأثبت له بها مزايا كما مرَّ لتحقيقه.

«قلنا: لا واسطة بين القيمين إلا العلم وقد مرَّ بظلال كونها»
أي صفاته تعالى «معدومة»

وقالت «الرافضة» كهشام بن الحكم ومن وافقه «والجهمية» وهم جهم بن
صفوان من المجبرة ومن وافقه «بل هي» أي صفاته تعالى «غيره» أي غير الله
«وهي محدثة بعلم محدث» فأتينا كونها معاصرة لله تعالى وأنها محدثة بعلم
محدث.

«قلنا: يلزم» من قولكم هذا «الدور» فيتوقف حدوثها على حدوث
العلم، وحدث العلم على صفته تعالى العالمية لأنه لا يحدث العلم الذي
زعموه إلا عالم وإلا لما حدث هذا العلم، فلم توقف الشيء على نفسه وسبقه
في الوجود لنفسه وكلاهما محال «وإن سلم عدم لزومه» أي الدور «لزم أن
يكون الله تعالى محدثًا لحدث صفته الوجودية ونحو ذلك» أي ويلزم أن
يكون عاجزًا وحاهلاً وغير حي قبل حدوث العلم المحدث.

«وقد مرَّ وجه بطلان كونه تعالى محدثًا ونحو ذلك».

وقالت «الأشعرية بل» صفات الله تعالى «معاني» أي قديمة «قائمة بذاته» هذه رواية الإمام المهدي عليه السلام ولنجري عنهم، إلا أنها قالوا: إنه تعالى يستحقها لهذه المعاني عندهم «ليست إياه ولا غيره» ولا بعضها هو البعض الآخر ولا غيره.

«قلنا: لا واسطة إلا العلم وقد مر وجه بطلان كونها معدومة» أي كون الله تعالى غير قادر ونحو ذلك.

ثم يقول قولكم قائمة بذاته تصرّيح مكم بحلوطها في ذاته تعالى عن ذلك.

وقولكم: ليست إياه ولا غيره مناقضة طاهرة.
قالوا: إنما هي قائمة بذاته لا على وجه الحلول
قلنا: يستحيل أن يقوم الشيء بالشيء ولا يكون خالاً فيه ولا إياه ولا غيره فإثبات مثل ذلك توهم وخرص.
وقال الفرشي في المنهاج. واتفق أهل الجبل على أنه يستحقها لمعاني ثم احتلوا:

فقلت الصفاتية لا توصف بقديم ولا غيره لأنها صفات
وقال اس كلاب أرلية. وقال الأشعري: قديمة.
واتفقا على أنها لا هي الله ولا هي غيره، ولا بعضها هو البعض الآخر ولا غيره وقالت الكرامية. أعيناً لله تعالى أعراض حالة في ذاته انتهى.

قلت: فعلى هذا لا فرق بين قولهم ما خلا الكرامية وبين قول المعتزلة: في أن صفاته أمور أو مزايا زائدة على ذاته إلا بالاحتلاف في اللفظ والعبارة فقط والله أعلم.

وقالت «الكرامية» من المجرة «بل» صفات الله تعالى «معاني» قديمة أي غيره حالة فيه تعالى عن ذلك.

«قلنا: يلزم الهة ولا إله إلا الله كما سيأتي إن شاء الله تعالى» في مسألة نفى الثاني.

«قالوا» أي من تقدم ذكره من المحالين لنا في صفاته تعالى: «لو كانت» أي صفات الله «هي ذات الله لنا» وحب تكرير النظر «علينا» بعد معرفتها «كما سبق ذكره عنهم»

«قلنا» في الرد عليهم «دات لله هي الله» لا غيره ولا بعصه إذ لا يوصف بالعصية إلا المحدثات «وَمُ يَعْرِفُ الله من لم يكرر النظر، فتكرير النظر لم يكن بعد معرفة ذات الله تعالى حينئذ» كما سبق تحقيقه

(فصل)

في ذكر الإدراك في حق الله تعالى

قال عليه السلام: «والله سميع بصير» ولا خلاف في وصفه حل وعلا بذلك وإنما وقع الخلاف في معناه.

فقال «جمهور أئمتنا عليهم السلام والبغدادية» من المعتزلة «وهما» أي سمع بصير «بمعنى عالم» وكذلك سامع وبصير «بمعنى واحد» في حقه تعالى أي عالم، غير الله سبحانه ^{من} علمه بالأصوات وما شابهها مما يدركه المخلوق بحاسة السمع بكلمة سميع وعي علمه بالأشخاص والهيئات وما شاكلها مما يدركه المخلوق بحاسة البصر بكلمة بصير، لما كان المخلوق لا يعقل إدراك الأصوات ونحوها إلا بحاسة السمع ولا يدرك الأشخاص ونحوها إلا بحاسة البصر، فأخرى الله سبحانه كلمة سميع وبصير على إدراكه للمسموع والمبصر أي علمه بها على سبيل التوسّع والمجار تحقيقاً لما يعقله المخلوق لاستحالة الإدراك الحقيقي في حقه تعالى إذ لا يكون إلا بحاسة، والله يتعالى عنها.

وقال «بعض أئمتنا عليهم السلام» وهو الإمام المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام «وبعض» متأخري «شيعتهم» و«بصرية» من المعتزلة «بل» هما «بمعنى حي» لا آفة به «فوصفه حل وعلا عندهم بأنه سميع بصير بمعنى حي» لا آفة به، وقالوا: الإدراك أمر رند على كونه تعالى عالم، ثم اختلفوا في

المقتضي للإدراك فسوى بعضهم في ذلك بين الخالق والمخلوق في كون هذه الصفة مقتضاة عن كونه تعالى حياً.

وبعضهم فرّق في ذلك بين الخالق والمخلوق فقال: المقتضي لها في الشاهد معنى كما يقوله في القادرية والعينية في الشاهد أنها مقتضاة عن المعنى، وفي الغائب كونه حياً ليس بدي آله، وبعضهم يقول كونه حياً لا آفة به وهذا^(١) قول أبي هاشم وأصحابه. واعلم أن هذه المسألة قد عظم خبط المعتزلة فيها مع كونها عظيمة الخطر وقد بسطنا كثيراً من أقوالهم في الشرح فليطالع.

قال عليه السلام: «قلنا» في الرد عليهم «السميع حقيقة لعمية» أي السميع حال كونه حقيقة لغوية «موصوعة لمن يصح أن يدرك السموع بمعنى محله الصياح» أي ثقب الأذنين، «والصير» حال كونه «حقيقة كذلك» أي لعمية «لمن يصح أن يدرك المبصر» أي المشاهد يفتح الهاء «بمعنى محله الحلق» أي العيون الخارجة، وكذلك الشم قلناه يدرك بمعنى ركه الله في الأنف والذوق بمعنى ركه الله في اللسان، وللمس بمعنى ركه الله في العضو، وهذه الأعراض ضرورية من فطرة الله تعالى

قال الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام: والدليل على أن الحس عرض أن الإنسان إذا نام لم تحس جوارحه شيئاً.

«والله سبحانه ليس كذلك» أي ليس بدي آله ولا تحله الأعراض، «علم يبق إلا أسما بمعنى عالم» أيضاً قد «قال تعالى ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ﴾»^(٢) الآية فصرح سبحانه بأنه يسمع السر والسرار إضماراً في القلب غير صوت، بدليل عطف الجوى عليه وكما «قال الله تعالى: ﴿فَأَسْرَهَا يَسْوَفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾»^(٣) أي أسر الكلمة التي هي قوله «أنتم سرّ مكاناً» أي أخفاها في نفسه أي أخطرهما ساه ولم ينطق بها، إذ لا

(١) (أ) وهو قول أبي هاشم وأصحابه تحت

(٢) الرخوف (٨٠)

(٣) يوسف (٧٧).

معنى للنطق إلا إسماع المحاطب وإلا عُدَّ الناطق به سخيفاً غير كامل العقل.

ومما يؤيد قولنا أنها بمعنى عالم: قول أمير المؤمنين عليه السلام: (عَيْنُهُ المشاهدة لخلقهِ، ومشاهدته لخلقهِ أن لا امتناع منه وَسَمْعُهُ الإِتِّقَانُ لِرَبِّهِ، ومشِيَّتُهُ الإِنْفَاذُ لِحُكْمِهِ، وإِرَادَتُهُ الإِمْضَاءُ لَأُمُورِهِ) وقول محمد بن القاسم عليه السلام: وقول الله سميع بصير يريد بذلك أنها لا تخفى عليه الأصوات المسموعة كلها، وأنه عالم بالأشخاص والأشباح وصفاتها وهياتها وباطنها وظاهرها لا يخفى عليه شيء من درك^(١) الإبصار مما تترك الأبصار منها كلها، بل دركه لها وعلمه بها أجود وأبصر من درك الأبصار كلها

«فألوا» أي من خالفنا من المعتزلة ومن تابعهم «بل هما» أي سميع بصير «حقيقة كذلك» أي لعوبة «لم يصح أن يدرك المسموع والمبصر» بالحياة لا غيرها شاهداً وغائباً، وهذا قول جمهور المعتزلة وعند أبي هاشم ومن تابعه أنها حقيقة كذلك لم يصح أن يدرك المسموع والمبصر بالحياة شرط عدم الآفة شاهداً وغائباً.

«فألوا» في الرد عليهم «الأعمى والأصم حيّان وهما» لا يدركان المسموع والمبصر قطعاً، فلو كانت الحياة مقتضية للإدراك كما رعيتم لأدركا المسموع والمبصر لوجودها فيهما

«فألوا» إنما لم يدركا لما منع وهو الآفة» الخاطلة في السمع والبصر.

«قلنا: تلك الآفة» إنما «هي سلب ذلك المعنى» الذي ركبهُ الله تعالى في المصدق وفي الضمير، فثبت أن الإدراك به فلو سلبه الله تعالى من الحاسة يظل الإدراك «وإلا» أي وإن لم يكن الإدراك بذلك المعنى ولم يكن سلبه هو المانع من الإدراك «لزم أن لا يدرك المأبوف بغير سلبه» أي يلزم أن لا يدرك من كان فيه آفة غير سلب ذلك المعنى «كالأرمد» والأجذم وغيرها فيلزم أن يكونوا غير مدركين لوجود الآفة.

والمعلوم أن الأرمد ونحوه يدركون المسموع والمبصر ونحوهما، فيظل أن

(١) (أ) إدراك.

تكون الحياة مقتضية للإدراك لا في الشاهد ولا في الغائب.

«وإن سُلِّمَ» لهم^(١) ما زعموه على استحالتهم «لزم أن يَرَى الأعمى»
المبصرات «ويسمع الأصم» المسموعات «بأي عضو من جسديهما لوجود الحياة
في ذلك العضو وسلامته من الآفة» وكذلك مَنْ عَطَى على عينيه أو سدَّ أذنيه
وذلك معلوم البطلان.

«قالوا: يلزم» من القول بأن الإدراك في اللغة بمعنى في العين أو
السميخين أو في غيرهما «ثبثان: الأول: أن يوجد المعنى» الذي يُدرك به
«ويعدم المدرك» أي المسموع والمبصر ونحوهما «ويُدرك في حال عدمه لوجود
المعنى» الذي يُدرك به، «والأول كان خفي المعنى مع عدم وجود المدرك حثاً والله
يتعالى عنه «والثاني: أن يعدم المعنى ويوجد المدرك» الذي هو المسموع والمبصر
ونحوهما «ولا يُدرك لعدم المعنى» الذي يُدرك به.

«قلنا: لم جعلتم الأول» وهو وجود المعنى وعدم المدرك وإدراكه في حال
عدمه «لازماً» لنا ومن أي وجه يلزم، لأن وجود المعنى سبباً لإدراك المدرك
حين وجوده لا حين عدمه «فيلزمكم» إن جعلتم ذلك لازماً لنا مثل ما
الزمتونا وهو «أن يعدم المدرك ويُدرك في حال عدمه لوجود الحياة والسلامة
من الآفة» الموجبتين للإدراك بزعمكم كي زعمتم أن وجود المعنى لازماً لإدراك
المدرك في حال عدمه إذ لا فرق بين اللازمين، «و» نحن «لا نلزمه» أي لا
ملتزم ما الزمتونا «لعدم تعلُّقه» أي المعنى «بالمدرك في حال عدمه» لأنه جعل
آلة للإدراك حين يوجد المدرك وليس ذلك من قبيل العلة والمعلول.

«وأما الثاني» من الإلزامين وهو أن يعدم المعنى ويوجد المدرك ولا يُدرك
لعدم المعنى «فملتزم» أي نحن نقول به وهو «لا يقدح» في قولنا إذ هو «نحو
وجود المدرك عند الأعمى والأصم» فهما غير متركين له قطعاً، وعدم إدراكه
إنما كان «لعدم المعنى» الذي جعله الله آلة للإدراك «وأنتم» إذ «جعلتموه
قادحاً فيلزمكم» مثل ما الزمتونا أيضاً وهو «أن يدرك» أي «المدرك لوجوده»

(١) (أ) نالض لهم

أي لكون المدرك موجوداً «في حال عدم الحياة» لأنكم جعلتم وجود المدرك لازماً للإدراك «إذ لا فرق» بين الـ«لأزمين» والـ«الحياة عندكم» بهذا الاعتبار «سميع بصير» لأجل وجود المدرك كما رخصتم والمعلوم بطلانه.

«قالوا» لو كان الإدراك في حق الله تعالى بمعنى العلم لما وجدنا الفرق بين إدراك الشيء والعلم به وقد «وجدنا الفرق بين العلم والإدراك بالسمع والبصر» وذلك «كلو فتح أحدنا عيبه وأمامه مرثي» فإنه يراه لا محالة «ثم» إذا «عمّض» عيبه لم يره مع أنه يعلمه قطعاً، فعلمه به حين يغمض عينيه مغاير لإدراكه حين فتح الحديقة، فثبت الفرق بين العلم والإدراك «وأجلى الأمور» العارقة «ما وُجد من النفس» أي من العقل.

«قلنا» إنا لا نهي إدراكه تعالى للمدركات» أي علمه بها «ولكن بداته» لا بسمع ولا بصر ولا حياة «كما سيأتي إن شاء الله تعالى».

وأما اختلاف الإدراك في حق الله سبحانه فمحال، لأن الاختلاف إنما يكون بحسب الآلات، والآلة لا تكون إلا للمخلوق كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

«وأما قياسكم» له تعالى على المخلوق في فتح العيين وتعميضهما «فعاقد» لأنه ليس له تعالى من جارحة عينين يفتحهما ثم يغمضهما تعالى الله عن ذلك، فالفرق بينكم وبينه جليّ إذ لا يُنكر بالحواس ولا يقاس بالأساس ليس كمثله شيء ولم يكن له كهواً أحد، فطل ما ذكره المخالف وصح ما ذكره أئمة أهل البيت عليهم السلام.

واعلم. أن مسألة الإدراك لا يريدون بها الاقتصار على السمع والبصر بل يريدون جميع أنواع المدركات أنها مخالفة للعلم في حق الله تعالى قال المجري في شرح القلائد. واعلم أن التعبير عن هذه الصفة بكونه مدركاً كما ذكره الإمام (يعني الإمام المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام) أولى من التعبير عنها بكونه سامعاً مبصراً، لأن كونه مدركاً يشمل جميع أنواع المدركات المسموعة والمبصرات والمطعمات والمشمومات والملموسات، فإن الله تعالى

يدركها جميعاً لكنه لا يُسمى شامئاً ولا طاعماً ولا لايساً كما أنه يُسمى^(١)
سامعاً^(٢) ومبصراً.

قال: وهي تشارك الصفات الأربع في الوجود، وتخالفها في كون تلك
ثابتة في الأزل، وكونه مُدركاً متجددة إذ هي مشروطة بوجود المدرك.

قلت: وقوله: لكنه لا يسمى شامئاً ولا طاعماً ولا لايساً كما أنه يسمى
سامعاً مبصراً فراراً غير محلّص، لأنه إذا كان سامعاً مبصراً حقيقة له تعالى
بمعنى حي لا آفة به فلذلك يكون حكم الشام والطاعم واللامس فيلزم أن
تطلق هذه الأسماء كلها على الله تعالى لأنها كلها عندهم بمعنى حي لا آفة به
أو حي ليس بلدي آلة على حسب اختلافهم في ذلك، ومع ذلك فهو حقيقة
عندهم، وإذا^(٣) كان حقيقة فلا تفخر بل السمع، فكان يلزم أن يجوز إحراء
هذه الأسماء على الله تعالى على قياس قولهم إن الإدراك صفة زائدة على العلم
ودلك لا يجوز اتفاقاً.

وقولهم: إنها متجددة بإفريقي قولهم إنها تشارك الأربع في الوجود لأن
الواجب لداته بزعمهم غير متجدد.

وبما يؤكد بطلان قولهم: ما حكمه في الشامل عن أبي القاسم بن سهلويه
أنه قال: إن الله تعالى لا يدرك الألم واللذة.

قال: لأن الألم واللذة لا يدركان إلا بمحل الحياة في محل الحياة وهذا
محال في حقه تعالى.

قال: ولأنه لا حكم لإدراك الألم إلا مع النفرة، ولا حكم لإدراك اللذة
إلا مع الشهوة، والله تعالى يستحيل في حقه الشهوة والنفار انتهى.

قلت: وهذا حق، وإذا ثبت استحالة ذلك في اللذة والألم ثبت في
غيرهما من المدركات كما ذكرنا من قبل.

(١) في (ص) كما أنه لا يسمى.

(٢) (أ) سامعاً مبصراً.

(٣) فإن نسخة.

(فرع)

«والله تعالى سامع مبصر»:

قال «جمهور أئمتنا عليهم السلام والغدادية. وهما بمعنى عالم كما مر».

وقال «بعض أئمتنا عليهم السلام وبعض شيعتهم» وهم من تقدم ذكرهم «والبصرية: بل هما» أي سامع مبصر «صفتان له حين يُدرك المسموع والمبصر بالحياة: لما مرّ لهم».

«لنا ما مر عليهم».

أعلم: أنه لا فرق عند أئمتنا عليهم السلام ومن وافقهم بين سميع وبصير وسامع ومبصر أنهما بمعنى عالم.

وأما المحالون لهم فقالوا. يوصف الله تعالى بأنه سميع بصير في الأزل بمعنى أنه يصح منه الإدراك بالحياة كما مرّ لهم، ولا يوصف بأنه سامع مبصر في الأزل بل حين يدرك المسموع والمبصر بالحياة وله بذلك حال متحدثة، وليس له بوصفه بسميع وبصير إجمال متحدث بل معناه عندهم أنه حي لا آفة به بحيث يصح منه إدراك المسموع والمبصر إذا وجداء، والخجة عليهم ما تقدم.

قال عليه السلام: «فإن قيل. فبِمَ يُدرك تعالى المدركات؟»

قال عليه السلام: «قلت وبالله لتوفيق: يُدركها على حقيقتها بذاته تعالى» لا بغيرها كما أنه عالم بذاته لا بغيرها.

والمعنى: أن إدراكه هو علمه وعنده هو ذاته ليس سمعه وبصره وعلمه غيره «لبطلان الأمور» التي رعمها بعض المعتزلة «وه» بطلان «المعاني» التي زعمها بعض المجرة «كما مر» من قولهم «وهذا» الذي ذكرناه من قولنا يدركها بذاته هو «معنى قول الأئمة عليهم السلام» أي من قال منهم «يدركها» أي المدركات «بعلمه لأن علمه ذاته كما تقرر» فيما سبق من القول في صفاته تعالى.

(فصل)

في تنزيه الله سبحانه عن الحاجة

«والله تعالى غني» قال الإمام يحيى عليه السلام:
لا خلاف في نفي الحاجة عن الله سبحانه بين أهل القلة على اختلاف
أهوائهم وتباين طرقهم، ولا حُكْمِي الخلاف في احتياج ذاته عن غيرهم من
الفرق المخالفة لملة الإسلام.

واعلم. أن بعض أهل علم الكلام يجعل هذه المسألة من صفات
الإثبات وبعضهم يجعلها من صفات النفي، ولهذا ترى كثيراً منهم يجعلها
متوسطة بين صفات النفي وصفات الإثبات «خلافاً لبعض أهل الملل
الكفرية» كفتحاحص اليهودي فربه لما نزل قوله تعالى ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾^(١) الآية قال: ما طلب القرض إلا محتاج وهو منه على سبيل الجزء
والسخرية بالقرآن لعنه الله تعالى.

والإمام لا يحفى على قوي العقول أن في الآية الكريمة على طريقة
التعميل والمحار الذي هو أبلغ من الحقيقة

وفي تكذيب أهل هذا القول نزل قوله تعالى. ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ
الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾^(٢).

«قلنا» في الجواب عليهم. «لم يُجِر الله تعالى» أي لم يُقِر «مَنْ عصاه»
على طاعته وقد أمرهم بطاعته فلو كان تعالى محتاجاً إلى الطاعة لأجبرهم عليها
مع قدرته على ذلك «ولم يُوَجِّدْ كل الأشياء دفعة» فلو كان تعالى محتاجاً إلى
الأشياء لأوحدها دفعة «مع قدرته على إحراز مَنْ عصاه وعلى إيجاد كل الأشياء
دفعة، ومع عدم المانع له تعالى» من ذلك «فدل ذلك على غناه» جل وعلا

«وأيضاً لا يحتاج إلا ذو شهوة أو نغارة والشهوة والنغارة من أوصاف
الأجسام» إذ هما عرضان لا يكونان إلا في جسم والله تعالى ليس بجسم بل

(١) البقرة (٢٤٥).

(٢) آل عمران (١٨١).

قد تقرر في أثناء ما تقدم وما دأب في شاء الله تعالى.

وتحقيقه: أن الحاجة هي المنفعة ودفع المضرة ولا يفهم منها أمر سوى ذلك، والمنفعة هي اللذة وما يتبعها من فرح وسرور، والمضرة هي الألم وما يتبعه من غم وحزن، والألم واللذة عليه تعالى محالان لأنها عرصاد لا يكونان إلا في جسم.

وأيضاً. الشهوة والصرة لا يجوزان إلا على من تحور عليه الزيادة والنقصان، والريادة والنقصان إلى يكونان في الأحسام

(فصل)

في تنزيهه تعالى عن مشابهاة غيره

وهو شروع منه عليه السلام فيه يجب نفيه عن الله تعالى

قالت «العترة عليهم السلام وصفوة الشيعة والمعتزلة وغيرهم» من مسائر الفرق وهو قول الصحابة والتابعين ودين جميع الأسياء والمرسلين «والله تعالى لا يشبه شيئاً من خلقه».

قال أمير المؤمنين عليه السلام في كتاب سح السلاعة (ما وخذة من كيمه، ولا حقيقته أصاب من مثله، ولا إياه غنى من شبيهه، ولا صمده من أشار إليه ونوهمه، كل معروف بنفسه مصوع، وكل قائم في سواء معلول، فاعل لا يصطرب الة، مقدر لا يجولاني فكرة، عي لا باستفادة، لا نصحبه الأوقات، ولا ترفده الأدوات^(١)، سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أرله بتشعير المشاعر عرفت أن لا مشعر له، ومصادته بين الأمور عرف أن لا صد له، ومقارنته بين الأشياء عرف أن لا قرين له).

وقال هشام بن الحكم و: هشام «الحوالقي والحنابلة» أصحاب أحمد بن حنبل والكرابيسي «والخشوية». بل الله تعالى «حسم» وأفرط هشام بن الحكم

(١) فلا ترفده الأدوات أي نفيه تمت شرح سح السلاعة

والجوالقي في التجسيم وفي الوصف بالأعضاء والجوارح تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

«قلنا: لو كان تعالى جسماً لكان محدثاً كسائر الأجسام لحصول دليل الحدوث فيه» وهو أثر التدبير ومقارنته للعرض الحادث «مثلها» أي مثل سائر الأجسام «وقد مرّ الدليل على أن الله تعالى ليس بمحدث» أيضاً «قال الله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾^(١) فنعى سبحانه وتعالى بمائلته لشيء من الأشياء.

(فرع)

قالت «العترة عليهم السلام وصعوبة الشيعة والمعتزلة وغيرهم» من أهل الملة «والله ليس بذي مكان» يشغله ويتمكن فيه ولا ذي انتقال من جهة إلى جهة لأنه لا يُعقل حاصلاً في الجهة إلا ما كان جسماً أو تابعاً للجسم لا ينفك عنه كالعرض وذلك من خصائص المحدثات وأيضاً فإن المكان والجهة محدثان محذوران والله سبحانه الأول والأخر وقالت «النجاسة» وهم من تقدم ذكره أمّا «بل» هو تعالى «على سرير» مستقر عليهم

وقالت «الكلاية» من المجرة «بل» هو «عليه» أي على السرير وهو العرش «بلا استقرار» اغتراراً أيضاً بظاهر قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى»^(٢).

وقال «بعض الكرامية» إنه تعالى «بجهة فوق» قال الإمام يحيى عليه السلام: «اختلف القائلون بالجهة فمنهم من قال إن ذاته تعالى كائنة في كل مكان وإنه فضاء لا نهاية له قلت: وهؤلاء هم عباد الأهوية لاعتقادهم أن المهي هو ربهم قالوا: لأنه محيط بالأشياء فيه كل شيء وهو مع كل شيء» قالوا: وجدنا فيه الحياة وعند انقطاعه الموت قال منهم من قال إنه تعالى في جهة دون جهة ومكان دون مكان ثم اختلفوا فمنهم من قال إنه بجهة فوق لا

(١) الشورى (١١)

(٢) طه (٥)

بمعنى أنه شاعل لجهة فوق ومنهم من قال إنه تعالى بجهة فوق العرش ثماس للعرش قال: والقول بكونه تعالى بجهة إنما على جهة المياسة للعرش وإنما على جهة المياسة لداته للعرش لبعده متناه وهو مقالة الكرامية فإن مقالتهم لا تخلو عن هذين الوجهين.

وقال بعضهم: إنه بجهة فوق ثماس للعرش، وبعضهم يزعم أنه بجهة فوق لا بمعنى أنه شاعل لجهة فوق.

وقالت «الصوفية بل» هو تعالى «يجل في الكواكب الحسان ومن أشبههن من المردان» تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ومثل هذه الرواية عن الصوفية حكى الإمام المهدي عليه السلام وغيره عنهم لعنهم الله.

وتحقيق مذهبهم: أنهم يقولون إنه تعالى عرض بجل في الصورة الحسية عشقاً منه لها فالتخذ بها وحدة نوعية وهؤلاء هم الحلولية استحلوا مذهب بعض الصابري حيث قالوا: إن الله تعالى التخذ بالمسح كما يأتي إن شاء الله تعالى

«قلنا رداً على الجميع: الحال لا يكون ضرورة أي يعلم ضرورة العقل أن الحال لا يكون إلا حسياً أو عرضياً والله تعالى ليس بجسم ولا عرض إذ هما محدثان كما مر في فصل حدوث العالم.

«والله تعالى ليس بمحدث كما مر، ولقوله تعالى: «ليس كمثله شيء» وما كان حالاً في غيره أو محلاً لغيره فهو مشابه لغيره محدث^(١) كحدوثه إذ الحال والمحلول جسم وعرض لا غير.

وأما قولهم: إن القول بأنه لا داخل في العالم ولا خارج عنه نفى له فغير مسلم وإنما هو نفى أن يكون من جنس العالم

وأما^(٢) قولهم كون الأوامر والسواهي وإنزال الكتب وإرسال الرسل ونزول الرحمة والعداب من جهة فوق، فلما جعل الله سبحانه في إسكان

(١) (ص) ومحدث.

(٢) (أ) فلما

الملائكة صلوات الله عليهم السموات من المصلحة وهم رسل الله سبحانه إلى عباده بالخير والشر، ولما فطر الله سبحانه الهواء على حمل السحاب وإنشاء المطر فيه وكونه سبباً لأرزاق الحيوان وغير ذلك من المصالح العظيمة والمنافع الجسمية، فكل خير ينزل من السماء وكل بلاء^(١) كذلك فذلك شرع فتح الأكف في الدعاء بالخير وتوجيه باطن الراحة إلى السماء وقلبها وتوجيه الراحة منها إلى الأرض عند الاستعاذة من الشر واستكفاء الشدائد تفتأولاً، وبما وصفنا من منافع الهوى وآثار الحكمة به وما لم نذكره يعلم^(٢) أنه مخلوق لمنافع الخلق ولأنه جعل متنفساً للأرواح.

وأما قول الموحدين: إن الله بكل مكان فمعناه أنه حافظ مدبر لكل مكان لا يغيب عن الأشياء ولا يغيب عنه شيء قرب أو نأى.

قال علي عليه السلام في جواب الخليل حين قال له: أخبرني عن الله سبحانه أين هو؟

فقال عليه السلام: (هو هاهنا وهاهنا وهاهنا فوقنا وتحتنا ومحيط بنا وهو معنا لا يزول، وذلك قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَمْنٌ مِنْ ثَلَاثٍ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾... الآية^(٣)).

قال «جمهور أئمتنا عليهم السلام» كلقاسم والهادي والناصر والمرتضى وغيرهم من «المتقدمين» عليهم السلام «وشوان» بن سعيد الحميري: «والعرش» الذي ذكره الله في القرآن مجاز لأنه «عبارة عن عز الله تعالى وملكه وذلك» أي التعبير بالعرش عن العز والملك «ثابت لغة، قال ربيعة بن عبيد: إِنْ يَقْتُلُوكَ فَقَدْ ثَلَّتْ عُرْوَتُهُمْ بِعُتَيْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ شِهَابٍ» أي خدمت عزمهم وملكهم.

(١) (ص) شر.

(٢) (ص) يعلم.

(٣) المجادلة (٧).

«وقال زهير بن أبي سلمى .
تَذَارَكْتُهَا عَسَا وَقَدْ ثُلَّ عَرْشُهَا وَدَيْتَانِ قَدْ زُلَّتْ بِأَقْدَامِهَا النُّعْلُ،
أي عزها وملكها.

«وقال رجل من بني كلب:
«رَأَوُا عَرْشِي» أي عري وسلطتي «تَثْلُمُ جَانِبَاهُ» أي تهدم وتخرم جانباه
«فَلَمَّا أَنْ تَثْلُمُ أَفْرَدُونِي» أي خذلوني وتركوني مفرداً، ولا يخفى أنهم لم يريدوا
بالعرش في مثل هذا السرير وإنما قصدوا العر والملك وعلو المنزلة والشأن.

قال المرتضى في الإيضاح وسأنتم عن العرش وما يقال فيه وأن ملائكة
الله تطوف به في السماء.

قال محمد بن يحيى عليه السلام. ليس يقول بذلك إلا جاهل غير
عارف بطبيعة ولا مقيم على ذلك بينة، والعرش وإنما هو الملك والله المالك لما في
السموات والأرض، ليس ثم عرش موضوع كما يقول الجاهل وإنما أراد عز
وحل بالعرش أي ملكه ومقدرته^(١) على جميع ما خلق وبرا، وقد ثبت عندكم
في تفسير العرش لحدي العايم بن إبراهيم عليه السلام والهادي إلى الحق
رحمة الله عليهم كتابان فيهما تفسير ذلك فلمغتينا بوقوعه عندكم عن إعادته
في كتابنا إليكم انتهى.

«ومعنى قوله تعالى ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾^(٢) هو
تعظيم الملائكة لله سبحانه أبلغ تعظيم بالنسيج والتقديس على أبلغ الوجوه
وهذا اللفظ في حق الله تعالى «عجاز» لأنه «عبر الله سبحانه عن» هذا الذي
ذكرنا وهو «تعظيم الملائكة صلوات الله عليهم له تعالى أبلغ تعظيم» بما يعقل
في الشاهد أي «بقوله تعالى ﴿حَافِينَ﴾ حيث كان» أي من حيث ثبت أنه «لا
يعرف المخاطب التعظيم البالغ» أقصى رتبة الكمال «في الشاهد إلا للملوك»
من البشر أولي الأمر والسي «عند الخفوف» من خدام البشر «بها» أي بالملوك
من كل جانب خاضعين لها «وهي على أسرتها» الأبررة جمع سرير «فعبّر الله

(١) (أ) وقدرته

(٢) الزمر (٧٥)

تعالى عنه، أي عن تعظيم الملائكة المذكور «كذلك» أي مثل ذلك التعظيم المذكور البالغ من البشر الذي إنما يعقل بالخفوف بها وهي على أسيرتها وهذا من المجاز المركب الذي يسمى تمثيلاً وهو اللفظ المتعمل فيما شبه به معناه الأصلي وكان وجه الشبه منتزعا من متعدد، «وقوله تعالى ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشُ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾»^(١) معناه أنه يتحمل أمر ملكه، سبحانه «من الحساب وغيره» من أعمال يوم القيامة «ثمانية أصناف من الملائكة» عليهم السلام، وعن الضحاك هم ثمانية أصناف لا يعلم عددهم إلا الله تعالى

وقال الهادي عليه السلام في جواب أبي يعقوب (إسحق بن إبراهيم):
 (أما العرش فهو الملك، وأما يومئذ فهو يوم القيامة، وأما الثمانية الذين ذكرهم الله فقد يمكن أن يكونوا ثمانية آلاف أو ثمانية أصناف أو ثمانية أملاك والله أعلم وأحكم).

وأما حملهم فهو تأدية ما أمرهم الله تعالى بأدائه إلى من أمرهم^(٢) الله إليه من عاده من الكرامة والنعيم والإحسان وهوانه الخير وما يأتيهم من الرحمة والعفوان

«والكرسي» المذكور في القرآن «عارة عن علمه تعالى لأن الكرسي في أصل اللغة العلم، وتوَجَّهَ أي ذلك لأصل «في استعمالها» أي في استعمال اللغة كما «قال أبو ذؤيب الهذلي: ولا تَكْرُسْ علم الغيب مخلوق أي ما تعلم، وقال غيره:

تَحَفُّ بِهَمْ يَهْضُ الْوُجُوهُ وَعُصْبَةٌ كُرَاسِي بِالْأَحْدَاثِ حِينَ تَنْوِبُ
 أي أهل كراسي أي أهل علوم، أي علماء بتدبير الأحداث وتصريفها حين تنوب، وذكر هذا البيت في الصياد محتجاً به أنه يقال: للعلماء كراسي، «ومنه قيل للصحيفة التي فيها العلم كُرَاسَةٌ».

قال في البلغة: وروى عن جعفر بن محمد عن آثانه رضوان الله عليهم

(١) الحاقة (١٧)

(٢) (أ) من أمرهم به الله من عاده (ب) إلى من أمرهم الله من عاده

في تأويل قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^(١) وسع^(٢) علمه السموات والأرض، وقد أوسع الهدى عليه السلام في الاحتجاج على أن الكرسي هو العلم، وذكر أن الكرسي لإحاطته بالسموات والأرض كمثّل البيضة المشتملة على الفرج في جوفها ليس فيها صدع ولا ثقب، قال: وسأذكر لك خبراً مذكوراً عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم عن أبي ذر راحة الله عليه أنه قال: يا رسول الله: أي آية أنزلها الله تبارك وتعالى عليك أعظم؟

قال: «آية الكرسي»، ثم قال: يا أبا ذر: ما السموات والأرض عند الكرسي إلا كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض. إلى آخر كلامه عليه السلام.

وذكر أن هذا الكرسي مثل ضرب الله تعالى لعلمه بالأشياء وإحاطته بجميع ما خلق وقد استوفى كلامه عليه السلام في الشرح.

«وقيل: بل الكرسي عبارة عن ملك الله تعالى» وقد ورد استعماله بمعنى الملك في قول أسعد ثعلب:
وَلَقَدْ نُنْتُ لِي غَمِّي فِي مَكْرِبٍ عَرَسْتُ عَلَى كُرْسِيِّ مُلْكٍ مُتَلَدٍ
أي قديم.

«وقيل: بل هو قدرته» أي اقتداره^(٣).

«وقيل: بل هو تدبيره» وهذه الأقوال قريبة من الأول إذ علم الله سبحانه وملك الله وقدرته وتدبيره في المعنى سواء لأنها من صفات الله تعالى العظيمة، وصفات الله هي هو لا غيره والمعنى أن هذه الصفات له جل وعلا لا على إضافة شيء إليه وأما قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ...﴾^(٤) الآية فهو على حذف مضاف أي أمر عرش ربك أي أمر ملك ربك وهو ما يتعلق

(١) البقرة (٢٥٥)

(٢) (ص) أي وسع علمه السموات والأرض.

(٣) (ص) اقتداره.

(٤) الحاقة (١٧).

بالمخلوقين من المحاسبة وإيصال الثواب ولعماد إليهم ونحو ذلك.
وهذه الآية من أعظم الدلائل على أن المراد بالعرش هو الملك والله أعلم.

وقالت «الحشوية»: بل العرش سرير. والكرسي دونه، أي أصغر منه
«قلنا: لا يحتاج إلى ذلك إلا المخلوق» لشعهم عليها لما مر من أن الله تعالى
غني عن كل شيء.

وقال «الإمام المهدي» أحمد بن يحيى «عليه السلام وغيره» من المتأخرين
«يجوز أن يكون» أي العرش والكرسي «قبلتين للملائكة عليهم السلام» كما أن
الكعبة قبله للنشر يتعبدونهم^(١) الله سبحانه بتعظيمها، ثم قال في آخر كلامه:
وحمله على التشبيه المجازي أولى.

«قلنا: لا دليل» على ما ذكره المحالف «ولا وثوق برواية الحشوية» مع
ما تضمنت من ظاهر العث حيث قال بعضهم: إن للعرش ألف ألف رأس
ونحو ذلك.

(فرع)

«قال أكثر العقلاء» من أهل الإسلام وغيرهم: «والله تعالى ليس بعص
خلقه» لما ثبت من أن الله ليس بجسم ولا عرض.

وقال «بعض النصارى»: بل اتَّخذ بالمسيح عيسى ابن مريم عليه السلام
«فصارا إياه» ثم اختلفوا:

فقال بعضهم: اتَّخذ به مشيئة أي صارت إرادتها واحدة وكراهيتها
واحدة وإن كانا مختلفين من حيث الذات، فجوهر اللاهوت غير جوهر
الناسوت وهؤلاء هم بعض النسطورية.

وبعضهم قال: بل اتَّخذ به ذاتاً أي صار جوهر اللاهوت والناسوت

(١) (ص) تعبدونهم.

شيئاً واحداً وهم اليعقوبية، ثم احتدموا أيضاً:

فبعضهم قال: «وحدّة نوعيّة» وبعضهم قال: «حقيقة إلى غير ذلك من الاختلاف الباطل الذي لا حقيقة له».

وقالت «الصوفية» بل اتحد بالغايا والمردان فصار إياهم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً» وقد تقدم مفسدة الصوفية أنهم يقولون: إن الله يحل في الصورة الحسنة ومن حملتها الغايا والمردان لعنهم الله تعالى.

«قلنا: ذلك» الذي رعنتم أن الله تعالى اتحد به «محدث» حدث بعد العدم هلّم ذلك ضرورة «والله تعالى ليس بمحدث لما مر فصيروته تعالى محدثاً محالاً» لاسيما شيئين متضادان بينهما كسأل الاختلاف فلو جار اتحادهما لكان القديم محدثاً والمحدث قديماً وذلك محال

وأما من قال: لاسيما اتحداً مشبهة فهو باطل أيضاً لأن إرادة المسيح عليه السلام الضمير والنية، والله سبحانه مريد لا بإرادة فيستحيل أن يتحد شيء بلا شيء، وقد نادى الله سبحانه وتعالى على بطلان قول النصارى والصوفية حيث قال تعالى ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ آتَاهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾^(١). ولا شك أنهم ممن اتبع هواه وكابر عقله ورفض هداياه.

(فرع)

«والله تعالى لا محنة الأعراس» لأنّ المحلول لا يكون إلاّ جسماً كما أن المحال لا يكون إلاّ عرضاً والله سبحانه يتعالى عنها «وخلافاً لما قال: حدث إهرمن من فكرة يردان الرديئة» وهم قوم من المحوس يقولون: إنّ يزدان وهو القديم تعالى عندهم لما استتب له الأمر تفكّر في نفسه فقال لو كان لي مصاد ينازعني كيف كان يكون حالي معه، فحدث من فكرته هذه الرديئة إهرمن وهو الشيطان ولهم خرافات لا يسعي تسطيرها.

(١) الجاتية (٢٣).

«وخلقاً لمن قال: يجوز عليه تعالى السوء إذ هو فرع الغفلة» والغفلة
خُرض وهم فرقة من الروافض.

وقد رُوي أن أول من أحدث هذه المقالة: المختار بن أبي عبيد الثقفي
والله أعلم.

وقيل: إن مرادهم بالبسء السخ حكي ذلك الجري عن الشريف
الموسوي وهو قريب والله أعلم.

«قلنا: الفكرة والغصة» وكذلك المعاني التي رعمها الكرامية في صفاته
تعالى «لا تحمل إلا في الأجسام، وقد ثبت بما مر أنه تعالى ليس بجسم» ولما
كان اللوح الذي ذكره الله في القرآن من مطاوع شبهة المشبهة ذكره عليه
السلام فقال: «جمهور أئمتنا عليهم السلام» كالقاسم وولده محمد وأهادي
والحسين بن القاسم العمالي عليهم السلام وغيرهم «واللوح» المذكور في القرآن
«صورة عن علمه تعالى» ولا لوح عن الحقيقة بل هو مجاز وتمثيل لأن المخلوق
إما يعقل حفظ الكلام عن الريبة والنقصان بكتاتبه في لوح أو نحوه.

قال القاسم بن إبراهيم عليه السلام. وأما اللوح المحفوظ فهو علم الله
المعلوم.

وقالت «الحشوية» وبعض المعتزلة: بل هو علم حقيقته وهو أول مخلوق
من زبرجدة خضراء ينظر فيه كل يوم ثلاثمائة نظرة يخلق ويرزق ويحيي ويميت
ويعز ويذل ويفعل ما يشاء.

قال الكسائي: أرادوا ينظر فيه إسرائيل.

قال الإمام المهدي عليه السلام (وهو صحيح لما روي عنه صلى الله
عليه وعلى آله وسلم) «ما من شيء قصاه الله إلا وهو في اللوح المحفوظ وهو
بين يدي إسرائيل لا يؤذن له بالنظر فيه حتى تعرف حقيقته» «قلت» ذلك
يتضمن الحاجة إلى حفظ ما هو كائن وما يكون ولا يحتاج إلى الرصد أي
كتابة ذلك وحفظه في لوح «إلا ذو غصة» وسهو «وقد بطل بما ذكرناه آنفاً أن
يكون الله كذلك» أي ذا غصة وسهو لكوسها عرصين يختصان بالأجسام.

«وقولكم. إنه أول مخلوق معارض برواية عن بعض أكابر أهل البيت عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم. «أن أول ما خلق الله فتق الأجواء والأحواء جمع حو، والجو الهوى ومعنى فتق الأجواء أي الهوى المفتوق وليس المراد فتق ما كان مرتقياً وهذا الخبر ذكره السيد حميدان عليه السلام عن أهل البيت عليهم السلام جملة قالوا: ثم خلق الله سبحانه بعد خلق الهوى الماء ثم خلق الرياح حركت ذلك الماء حتى أزيد، ثم خلق النار فأحرقت ذلك الزبد، ثم خلق الأرض من الحراقة والسماء من الدخان.

«واشتهر هذا» عن الوصي صلوات الله عليه وسلامه في خطبته المشهورة في نهج البلاغة.

«وهو» أي القول بأن أول مخلوق هو «توقيف» أي مسموع عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لأنه لا مساع للعقل والاجتهاد في ذلك «وإن سلمنا التعادل» بين الروايتين على استحالة «والعقل يقضي» أي يحكم «بعدم صحة حال» وهو اللوح «لا في عمل» أي لا في هوى ولا في أرض ولا في سماء فطلت روايتهم بحكم العقل.

وقال الإمام المهدي عليه السلام: أحمد بن يحيى: «يجوز» أن يكون اللوح على حقيقته ويكون «كتعليم الملائكة عليهم السلام» بما يقصيه الله سبحانه في عبادته.

«قلنا: لا دليل على ذلك ولا وثوق برواية الخشوية» حيث لم يروه غيرهم من الثقات «وإن سلم» أنه قد روي ذلك «فمعارض برواية الهادي عليه السلام عنه» صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «أن الله سبحانه يُلقِي ما يُريد من وحيه إلى الملك ثم يلقيه الملك إلى الذي تحته أو كما قال» لفظ الهادي عليه السلام جواباً لمن سأله.

واعلم هداك الله أن القول به عدنا كما قد روي عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه سأل جبريل عليه السلام عن ذلك فقال: أحذه من ملك فوقي وأحذه الملك من ملك فوقه، فقال: كيف يأحذه ذلك الملك ويعلمه؟ فقال جبريل: يلقى في قلبه إلقاءً ويلهمه الله إلهاماً وكذلك هو

عندما أنه يُلهمه الملك الأعلى إماماً فيكون ذلك الإلهام من الله إليه وحياً كما
أهم تبارك وتعالى النحل ما تحتاج إليه وعزمها سبلها... إلى آخر كلامه.

وفي ذلك إبطال اللوح على حقيقته.

«وإن سُلم التعادل في» الروايتين واستوؤهما في «العدالة» على بعده
«فقولهم: هو أول مخلوق يستلزم الغفلة» من الله سبحانه وتعالى حيث زعموا
أنه خلق لرصد ما هو كائن إلى يوم القيامة «إذ لا يحتاج إلى الرصد حتى
تخسر الملائكة إلا ذو غفلة» ونسيان «وذلك» أي لغفلة والسيان «يُبطله» أي
يُبطّل أن يكون اللوح على حقيقته «لأن الله سبحانه ليس كذلك لما مر» من
أنه سبحانه لا تحمله الأعراض.

(فروع)

«قالت المعتزة جميعاً وصفوة الشيعة والمعتزلة وغيرهم» كالفوارج والمرجئة
وغيرهم. «والله سبحانه لا تدركه الأنصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لأن كل
محسوس» أي مدرك بأي الحواس إما بالبصر أو بالسمع أو بالشم أو الطعم
أو اللمس «حسم أو عرض فقط وكس حسم أو عرض يحدث لما مر» من
الأدلة على حدوث الجسم والعرض «والله تعالى ليس يحدث لما مر» من الأدلة
على أنه تعالى لا أول لوجوده هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء
عليم.

وأيضاً: لو صح أن يُرى الله تعالى لاحتص بجهة من الجهات أو مكان
من الامكنة والله سبحانه وتعالى يتعالى عن ذلك إذ كان ولا مكان ولا جهة
ولا زمان.

وقالت «الأشعرية: بل يُرى» جل وعلا «في الآخرة ملا كيّف» أي بلا
تكليف ولا إشارة إلى جهة من الجهات أي لا فوق ولا تحت ولا يمين ولا
شمال ولا خلف ولا قدام.

«قلنا: لا يعقل» قولكم هذا.

قال «الرازي: معناه معرفة ضرورية وعلم نفسي بحيث لا يشك فيه».

قال عليه السلام: «قلت وبالله التوفيق فالخلاف حيثيذ لفظي» والمعنى واحد وهو أنه حل وعلا لا يُدرك بالحواس ولا يقاس بالناس وقال «ضرار» بن عمرو من المجرة «يُرى تعالى» في الآخرة «بحاسة سادسة» يخلقها الله تعالى غير الحواس الخمس.

«قلنا» لا يعقل ذلك من عنى به ما ذكره الراربي وهو المعرفة الضرورية «فالخلاف» بيننا وبينه «لعطي أيضاً» وقالت «المحسنة» والحشوية والمشبهة إنه يرى في الآخرة في جهة دون جهة وأنه يجوز لمسه تعالى الله عن ذلك «كالمرئيات من الأجسام والأعراص» بناء على مذهبهم وقد مر إبطاله قالوا: قال الله تعالى: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ أي ناعمة من النضارة «إلى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»^(١) فزعموا أن المراد إلى ربها مصرة وقالوا قد ورد «في الحديث سترون ربكم يوم القيامة كالقمر ليلة الدرة».

«قلنا» معنى قوله «إلى ربها ناطرة» أي منتطرة لرحمة الله وثوابه «كقوله تعالى» في قصة بلقيس. «فناظرة بهم كم جمع المرسلون»^(٢) أي منتطرة لما يأتي به المرسلون من خير أو شر ويقول القائل إنما ينظر العبد إلى سيده وإنما أنظر إلى الله ثم إليك «ومثل» قوله تعالى «حاكياً عن الأشقياء» كالمناهقين وغيرهم «أنظرونا» أي أنتظرونا أي تأمروا في سيركم إلى الجنة منتظرين لما «نفتس من نوركم» أي نستضيء بنوركم فنمشي في صوته معكم لأن المؤمنين يسرع بهم إلى الجنة ونورهم يسعى بين أيديهم، والأشقياء في ظلمة شديدة.

فقوله تعالى: ﴿أَنْظُرُونَا﴾ أي استظرونا، ومثل قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا أَنْظُرْنَا﴾ أي أنتظرونا وذلك أن المؤمنين كانوا إذا ألقى عليهم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم شيئاً من العلم يقولون: راعنا أي انتظرونا وأمهلاً حتى نتفقه.

وكان لليهود كلمة يتسألون بها وهي راعنا فلما سمعوا من المسلمين

(١) القيلة (٢٢، ٢٣).

(٢) السمل (٣٥).

[قول] راعنا غموا الفرصة وخاطبوا الرسول بها وعنوا كلمتهم المسنة فنبه المسلمون عنها وأمرؤا بما في معاها وهو أنظرنا أي انتظرنا «وقال الشاعر» وهو حسان بن ثابت:

وَجُوءُ يَوْمٍ نَذِيرٌ نَاطِرٌ إِلَى الرَّحْمَنِ يَأْتِي بِالتَّحْلَاصِ

أي منتظرة ونحو ذلك كثير.

«و» أما والخبر الذي احتجوا به فهو مع كونه مصادماً لأدلة العقل «مقدوح فيه» أي قد قدح فيه علماء الحديث وذكروا أنه مكذوب عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وذلك أنه روي عن قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله البجلي، قال السيد مانكديم عليه السلام: وقيل هذا مطعون فيه من وجهين:

أحدهما: أنه كان يرى رأي الخوارج، ويُروى أنه قال: ما سمعت علياً على منبر الكوفة يقول: (انفروا إلى بقية الأحزاب) يعني أهل النهروان دخل بعصه في قلبي، ومن دخل بغص أمير المؤمنين في قلبه فأقل أحواله أن لا يعتمد على قوله.

والثاني: قيل: إنه تحول في عقله آخر عمره والكنة يكتبون عنه على عادتهم ولأنه كان متولياً لبني أمية ومعيّاً لهم على أمرهم. «وإن صح» على سبيل الفرص والتقدير «فمعناه»: ستعلمون ربحكم لأن الرؤية تستعمل بمعنى العلم كثيراً «كقوله تعالى: ﴿ألم تر إلى ربك كيف مده الظل﴾»^(١) وقوله تعالى: ﴿ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبيهم﴾»^(٢) أي ألم تعلم و«كذلك» قول الشاعر:

رأيت الله إذ سمى سزاراً وأسكنهم بمكة قاطبياً

أي علمته.

ويقول القائل: رأيت عقل زيد صحيحاً وبظرت إلى عقله. فإن قالوا: هو على حذف مصاف. قلنا: وكذلك في الخبر وأيضاً: يجب

(١) المرقان (٤٥).

(٢) البقرة (٢٤٦).

رَدُّ الْمُتَشَابِهَةِ إِلَى الْمُحْكَمِ، وَالتَّشَابُهُ مَا تَقْدُمُ مِنَ الْآيَةِ وَالْخَبَرِ، وَالْمُحْكَمُ مَا سِيَأْتِي
مِنَ الْآيَتَيْنِ قَرِيباً إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

«و» أَيْضاً «لَنَا» حُجَّةٌ مِنَ السَّمْعِ «قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا تُذِرْكُمُ الْآبَصَارُ وَهُوَ
يُذِرْكُمُ الْآبَصَارُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾»^(١) وَلَمْ يَفْصَلْ بَيْنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فِي ذَلِكَ
«وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾» فِي جَوَابِ قَوْلِ مُوسَى «رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ»^(٢).

قَالَ صَاحِبُ الْكَشَافِ: إِذَا بَعْضُ مَعْنَاءِ نَبِيِّ إِسْرَائِيلَ طَلَبُوا مِنْ مُوسَى
أَنْ يَرِيَهُمُ اللَّهُ بِدَلِيلٍ مَا حَكَاهُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ عَنْهُمْ مِنْ قَوْلِهِمْ «أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً»^(٣)
فَأَنْكَرَ عَلَيْهِمْ مُوسَى صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَالرَّمَاهُمْ الْحُجَّةَ وَنَهَاهُمْ عَلَى الْحَقِّ فْتِنَادُوا
وَضَلُّوا وَقَالُوا: «لَنْ نَرَاكَ حَتَّى تَرِيَنَا اللَّهَ جَهْرَةً»^(٤) فَأَرَادَ مُوسَى صَلَوَاتُ اللَّهِ
عَلَيْهِ أَنْ يَسْمَعُوا النَّصْرَ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ بِاسْتِحَالَةِ ذَلِكَ فَقَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ:
«لَنْ تَرَانِي» وَخَرَّ مُوسَى صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ مَعْشَباً عَلَيْهِ مِنْ تِلْكَ الْمَقَالَةِ
الْعَظِيمَةِ... إِلَى آخِرِ كَلَامِهِ.

وَاللَّفَاسِمُ وَالْمُهَادِي عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فِي تَعْيِيرِهَا خِلَافَ ذَلِكَ وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ فِي
الشرح.

(فَرَع)

«وَاللَّهُ تَعَالَى لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» كَمَا حَكَى اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي سُورَةِ
الصُّمَدِ حِينَ سَأَلَتِ الْيَهُودُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ عَنْ اللَّهِ،
فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ سُورَةَ الصُّمَدِ.

وَقَالَ «بَعْضُ الْيَهُودِ» قَالَ فِي الْكَشَافِ: وَهَمَّ نَاسٌ مِنَ الْيَهُودِ بِمُرْكَانٍ
بِالْمَدِينَةِ.

وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ سَلَامٌ مِنْ مُشْكَمٍ وَنَعْمَانَ بْنِ أَوْفَى وَشَسَّاسِ بْنِ قَيْسٍ وَمَالِكِ بْنِ

(٣) النِّسَاءُ (١٥٣).

(٤) الْبَقَرَةُ (٥٥).

(١) الْأَنْعَامُ (١٠٣).

(٢) الْأَعْرَافُ (١٤٣).

الصَّيْفُ قَفَلُوا: «بل ولد الله سبحانه» وتعالى عن ذلك «عزير» قال في الكشف: وسبب قولهم ذلك في عزير أن اليهود قتلوا الأنبياء بعد موسى عليه السلام فرفع الله عنهم التوراة ومحامها عن قلوبهم فخرج عزير وهو غلام يسبح في الأرض فاتاه جبريل عليه السلام فقال له: «هل أين تذهب؟» فقال: أطلب العلم وحفظه التوراة فأملأها عليهم لا يحرم حرفاً فقالوا: ما جمع الله التوراة في صدره^(١) إلا أنه ابنه.

وقال «بعض النصارى»: بل ولد سبحانه وتعالى عن ذلك «المسيح عيسى» ابن مريم، وهؤلاء هم الذين حكى الله سبحانه مقالته بقوله عز وجل: «وقالت اليهود هزبر ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله»... الآية^(٢).

وقال «بعض اليهود وبعض النصارى معاً» أي أجمعوا على هذا القول معاً فقالوا: «هم أبناء الله» كما حكى الله عنهم في قوله تعالى: «وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه»^(٣).

قال في الكشف: معنى قوله تعالى حاكياً أبناء الله أي أشياع النبي الله عزير والمسيح كما قيل لأشيع أبي نجيب وهو عبد الله من الزبير الحنفيون، وكما كان يقول ربه مسليمة: نحن أبناء الله، وكما يقول الملك وذووه وحشمه نحن الملوك أي كل فرقة منهم ادعت ذلك ولا فكل فرقة تضلل الأخرى

«قلنا»: رداً عليهم «الولد يستلزم الخلوة» في الوالد «ثم الانفصال» عنه بعد ذلك «ولا يحمل إلا في جسم ولا ينمصل إلا عنه» والله تعالى ليس بجسم لما مره من الأدلة على ذلك «وهو من السمع ما» قال تعالى: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ • قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ • لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ • وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»^(٤).

(١) (أ) في قلبه.

(٢) التوبة (٣٠)

(٣) المائدة (١٨)

(٤) الإخلاص (١، ٤).

«و» ما «قال» حل وعلا «حاكياً» عن الجن الذين استمعوا^(١) القرآن «ومقررأ» لقولهم «وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا»^(٢) أي تعالى شأنه وسلطانه «ما اتخذ صاحبةً ولا ولدأ» أي تراه عن ملامسة النساء وطلب الولد.

«و» ما «قال تعالى» «وَحَقَّلُوا بِنُو شُرَكَاءِ الْجِنِّ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ بِدَيْعِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ» «وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم»^(٣)

«وقال تعالى:» «وقل الحمد لله الذي لم يتحد ولداً»^(٤) «وقد صح» القرآن والاستدلال به «بما يأتي» في كتاب النبوءات إن شاء الله واعلم أنه يجوز الاستدلال بالقرآن على تربيته الله تعالى ووحدانيته ونفي التشبيه عنه اتفاقاً.

(فصل)

قال المسلمون وأكثر أهل الملل الكفرية:

«والله تعالى لا يجوز عليه العناء» والعناء هو صد القاء «لأن العناء لا يكون إلا بمقدرة قادر إذ لا تأثير لعبير القادر كما مر في فصل المؤثرات» لأنه إعدام الموحود فهو فعل يتعلق بالموحود لإعدامه ولا بد للمعل من قادر «والله تعالى ليس من حسن المقدورات» لأن المقدورات كلها إما هي أحسام وأعراض فقط «فلا تعلق به» حل وعلا «القدرة له مر» من أنه ليس بحسم ولا عرض فاستحال عليه العناء سبحانه وتعالى.

وقال «بعض العلوية» وهم من رعم أن للجنة تأثيراً ككثير الماعل وهم بعض المعتزلة الذين زعموا أن العمل يؤثر في الصفات والأحكام فقالوا: «بل لأن ذاتهم» تعالى «أوجبت وجوده» وكذلك أيضاً أوجبت قدرته وعالميته وحييته «والذات» أي ذاته تعالى «ثابتة في الأزل وهو» أي الوجود أمر رائد عليها كما مر لهم وهو «لا يتحلف عنها» أي عن الذات «كما مر لهم» في الصفات

(١) يستمعون

(٢) الجن (٣)

(٣) الأنعام (١٠٠، ١٠١).

(٤) الإسراء (١١١)

والمؤثرات فلزم من ذلك وجوده تعالى في الأزل واستحالة الفناء عليه لوجود
العلة المقتضية لوجوده تعالى في الأزل واستحالة الفناء عليه.

«لنا ما مر» عليهم من أنه لا تأثير سعة وأن صفات الله سبحانه هي
ذاته وأن وجود الموجود هو الموحود لا غيره، «وإن سُلِّم» ما ادعوه على
استحالته «لزم وجود سائر الدوات» أي قوت الأجسام «بذلك الإيجاب»
الذي زعموه وهو إيجاب الذوات للصفات والأحكام «عندهم» وإنما لزمهم
ذلك «حيث جعلوها» أي الدوات «ثانسة في الأزل» ولا يعقل الفرق بين
الثبوت والوجود «إد هو» أي تأثير العنة بزعمهم تأثير «إيجاب بلا اختيار» كما
سقى لهم أن العلة توجب المعلول وتفاربه ولا اختيار لها «فما وحود بعض
الذوات به» أي بذلك الإيجاب حيث جعلوه مختصاً بالباري تعالى عن ذلك
علواً كبيراً «أولى من بعض» وهو سائر دوات الأجسام والأعراض إد لا اختيار
للعلة «كما مر» لنا عليهم في فصل المؤثرات «ولزم عدم فائتها» أي سائر
الدوات «كذلك» أي كما قالوا في ذات الله تعالى «وذلك» أي عدم فائتها
«باطل» معلوم سطاته ضرورة «بما سيأتى إن شاء الله تعالى» في فصل فناء
العالم.

«ولزم أيضاً» من قولهم ذلك «أن يكون لله تأثيران» اثنان مختلفان.
«تأثير اختيار وهو خلقه لمخلوقاته» فربه خلفها جل وعلا اختياراً «وتأثير
اضطرار» أي يكون مضطراً إليه غير وقف على اختياره «وهو إيجاب ذاته
لصفاته» بزعمهم، ومن حلة صفاته كونه موجوداً «ولا يضطر» لا المخلوق إد
الضرورة تستلزم الحاجة ولا تجوز الحاجة على الله تعالى

وقالت «المقتضية» وهم من أثبت تأثير المقتضى وهو الصفة الأخص وهم
أبو هاشم ومن تابعه: «بل» إنما لم يجوز عليه تعالى الفناء «لأن المقتضى» وهو
الصفة الأخص «أوجبت وجوده تعالى كما مر» لهم حيث زعموا أن الصفة
الأخص اقتضت صفاته الأربع

«لنا» عليهم «ما مر» من أن المقتضى لا تأثير له ولا وجود له أيضاً فضلاً
عن تأثيره.

«وإن سُلّم» ما ادعوه على استحالة «لزم أن توجد سائر الذوات وجوداً أزلياً» ولا تنفى كما مره لهم من أن المقتضى وهو الصفة الأخص ثابت لكل ذات عندهم ومن أن تأثيره تأثير إيجاب لا احتيار «ولزم» منه أيضاً «أن يكون» الله تعالى محتاجاً إلى ذلك المقتضى، الذي أوجب وجوده وصفاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً «إذ لولاه» بزعمهم «لما كان تعالى موحوداً ولا حياً ولا قادراً ولا عالماً» كما سبق تقرير قولهم.

«فإن قيل: فهل يكفرون»^(١) بهذه المقالات^(٢) الباطلة «والمجبرة» أي كما حكمتكم بتكفير المحررة لقولهم عن الله باساطل؟

قال عليه السلام: «قلت: لا» أي لا يكفرون بذلك «لأنهم لم يشبوا شيئاً محققاً يكون الله تعالى مضطراً بسببه أو محتاجاً إليه تحقيقاً لتلاشي ذلك» أي لطلانه.

أما المقتضية فواضح قولهم في تلاشي المقتضي كما مر وأما من جعل الذات علة في الصفات فإنهم قدسوا: إن الصفات أمور رائدة على الذات لا تسمى شيئاً ولا لا شيء مع إنكارهم للتعليل أيضاً «كما مر» ذكره عنهم في فصل المؤثرات «فلم يجهلوا بالله سبحانه ولم يعتمدوا سبب الله، وإنما أخطأوا حيث لم يشبهوا لذلك اللازم» الذي لزمهم من قولهم «ومن لم يعتمد سبب الله فلا إثم عليه لقوله تعالى: ﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به﴾»^(٣) «ولم يفصل» بين خطأ وخطئ «ولقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «رفع عن أمتي الخطأ والسيئات وما استكبروا عليه»، «ولم يفصل» صلى الله عليه وعلى آله وسلم بين خطأ وخطئ كذلك إلا أنه يقال: الخطأ المعصية هو ما لم يُتعمد من الأفعال كقتل المسلم خطأً وأما هذه الأقوال والعقائد فإنها متعمدة صادرة عن نظر واجتهاد، فإن ساء الاجتهاد في أصول الدين أدى ذلك إلى أن كل مجتهد مصيب فيه وهو ممنوع وإلا أدى إلى تصويب اليهود والنصارى ونحوهم.

(١) (ص) فهل يكفر

(٢) (ب) بهذه المقالات.

(٣) الأحراب (هـ)

ثم يقال: هل وقفوا من معرفة الله سبحانه وما يحق له جل وعلا من الأسماء والصفات وما يجب أن ينمى عنه عن ما يجب عليهم أو لا؟ إن وقفوا على ذلك ارتفع الخلاف في المعنى، وإن لم يوقفوا على ذلك فلم يعرفوا الله حق معرفته، فيُنظر في ذلك والله أعلم.

قال عليه السلام: «بخلاف المجرة فإنهم جهلوا بالله سبحانه حيث اتسوا له أفعالاً قيحة لا تتلاشى» أي لا تبطل عددهم ولا يمكنهم الرجوع عنها عند البيان والمناظرة من نسبة الظلم إليه تعالى عن ذلك وخلف الوعد والوعد وعقاب من لا يستحق العقاب وإثابة من لا يستحق الثواب «فكفروا بذلك» أي بجهلهم بالله تعالى «وسبوا الله تعالى بنسبتها إليه» تعالى عنها «عمداً حيث نتههم علماء العدلية في كل أواب» وأقدموا لهم الحق بالبراهين الواضحة فكافروا وعاندوا «فكفروا أيضاً» مرة ثانية «بذلك» أي بسب الله سبحانه وتعالى.

(فصل)

«والله تعالى لا إله غيره» أي لا شريك له في الإلهية والربوبية إذ هو الواحد الذي ليس كمثله شيء، ومعنى الواحد في حقه المتعدد بصفات الكمال «تخلاقاً للوثنية» وهم عباد الأوثان وهي الأصنام على اختلاف طبقاتهم لتقريبهم إلى الله رلقى بزعمهم «والثنية» وهم من أثبت مع الله إلهاً غيره وهم فرق:

منهم من زعم أن العوالم كلها محدثة الصورة قديمة المواد وأن السور والظلمة قديمان وأن العالم ممتزج منها «ولمحوس وبعض الصاري» أما الثنية فزعموا عن آخرهم أن حصول العالم وتكوينه من امتزاج النور والظلمة وأنهما كانا في الأصل متباينين^(١) لا ثالث لهما ثم امتزجا في أنفسهما فكان حصول هذا العالم من امتزاجهما، حكى هذا عنهم الإمام يحيى عليه السلام في الشامل وقد بسطنا شيئاً من أقوالهم في الشرح

قال: وأما المجوس فقد ذأنوا بأن لهذا العالم صانعاً قادراً عالماً حياً ولهم أقاويل مضطربة وهم ثلاث فرق:

(١) (ص) قديمين متباينين.

الأولى: زعموا أن النور قديم لم يزل وحده وأنه هو أشخاص وصور وأن جميع الخير والصلاح والمنافع كلها من جهة وسموه يزدان، وأن الشيطان متولد من شك عرض له، وقالوا: إن جميع المصائر والشرور والقتل والفساد كلها من الشيطان وسموه إهرمن ثم احتلصوا في كونه جسماً ومحدثاً فالأفلون منهم زعموا أنه قديم والأكثرون منهم ذهبوا إلى أنه محدث وأنه جسم ثم اختلفوا:

فمنهم من قال: إنه حدث من شك عرض ليزدان وفكرة ردية.

ومنهم من زعم أنه حدث من عفويات الأرض.

والفرقة الثانية: زعموا أن النور في الأزل كان خالصاً ثم امتنع بعضه فصار ظلمة فلما رآها النور كرهها ودمها، وقالوا: إن الشيطان متولد من تلك الظلمة التي كانت ممسوخة من النور وأصافوا إلى النور جميع الخير والصلاح، وأضافوا إلى الشيطان جميع المصائر والفساد.

الفرقة الثالثة: زعموا أن النور والظلمة قديمان كلاهما وزعموا أنه كان بينهما خللاً كما يحولان فيه ويختلطان بسببه إلى غير ذلك من الخرافات التي لا يقلها أهل الحسب فضلاً عن أهل العقول وقد ذكرنا بعضها في الشرح.

وأما البصري. فقال الإمام يحيى عليه السلام: حكى بقلة المقالات: أن مذهبهم لا تنصط ولا تنحصر مع تناقضها، قال. وهم على ما اشتهر عنهم أربع فرق:

الأولى: الملكانية وهم أقدم فرق البصري مذهباً وقد قالوا: بأن الله تعالى واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية وأن الاتحاد لعيسى عليه السلام ما كان من حيث أنه إنسان معين بل إنما وقع للاتحاد بالإنسان الكلي

الثانية: اليعقوبية وهم القائلون بأن الاتحاد إنما كان من حيث الذات حتى قالوا: المسيح^(١) جوهر من جوهرين وأقنوم من أقنومين ناسوتي ولاهوتي

(١) (ص) إن المسيح

وأنها امتزجا حتى صار منها شيء ثالث كما فترج النار بالصحمة فيصير منها شيء ثالث وهو الجمرة .

الثالثة: السطورية وهم القائلون بأن الاتحاد إنما كان من جهة المشيئة .
الرابعة: الأرمنوسية زعموا أن عيسى عليه السلام كان عبداً لله^(١) ورسوله اصطفاه ولكنه اتخذهُ ابناً له من سبيل التثريف والتكريم .

قال: واشتهر على ألسنة المتكلمين أن النصارى يقولون: إن الله واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية .

فأما وصفهم الله تعالى بالجوهرية فالخلاف فيه معهم ليس إلا من جهة اللفظ لأنهم متفقون على أن الله تعالى ليس بمنحيز وأنه تعالى منزّه عن المكان والجهة فمرادهم أنه قائم بنفسه ليس بمفتقر إلى غيره، وأما الأقنوم فهو اسم سرياني ومعناه عندهم الشيء المفرد بالعدد والأقانيم عندهم ثلاثة: أقنوم الأب وهو ذات الباري .

وأقنوم الابن وهو الكلمة، وأقنوم روح القدس وهو الحياة .
قال: وقد تحبط الساس في معرفة مقاصدهم بهذه الأقانيم مذهب بعضهم إلى أن هذه الأقانيم ذوات قائمة بأنفسها وكل أقنوم منها مستقل بنفسه وذهب آخرون إلى أنها أشخاص، وقد آخرون إنها وجوه وخصات إلى غير ذلك من التفرق والخلاف .

قال: واعلم أن الأشبه عند التحقيق أن مراد النصارى من هذه الأقانيم التي زعموها هو هذه المعاني التي يثبتها هؤلاء الأشعرية وبيانها: أن النصارى يعتبرون في تقرير مذهبهم شرائط ثلاث:

الأولى: وحدة الذات فإن عندهم أن الله تعالى واحد بالجوهرية

الثانية: أن الصحيح من مذهبهم أن هذه الأقانيم عندهم ذوات مستقلة بأنفسها ليست من قبيل الأحوال والصفات بل ذوات على حياتها منفردة .

(١) (ب) عبد الله ورسوله .

الثالثة: أن هذه الأقانيم متعددة في أنفسها وأعدادها ثلاثة كما سبق وهذه الشرائط الثلاث لا توجد على الكمال إلا في مذهب الأشعرية فإن ذات الله عندهم هي أصل لهذه المعاني وهي غير متعددة، وزعموا أيضاً أن هذه المعاني متعددة مستقلة بأنفسها دوناً على أبعادها وهي القدرة والعلم والحياة وغيرها. وقالوا أيضاً. إن هذه المعاني متعددة في أنفسها فبعضهم زعم أنها سبعة، وزعم بعضهم أنها ثمانية فحصل من هذا^(١) أن الشرائط التي اعتبرتها النصراني في قولهم بالأقانيم لا توجد إلا في مذهب الأشعرية انتهى كلامه عليه السلام في الشامل.

قال في الكشف في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهَوْا﴾^(٢) ما لمطه: فإن صحت الحكاية عنهم بأنهم يقولون: هو جوهر واحد ثلاثة أقانيم أقنوم الأب وأقنوم الابن وأقنوم روح القدس، وأنهم يريدون بأقنوم الأب الذات، وبأقنوم الابن العلم، وبأقنوم روح القدس الحياة فتقديره الله ثلاثة وإلا فتقديره الألهة ثلاثة، والذي يدل عليه القرآن التصريح بهم بأن الله والمسيح ومريم ثلاثة ألهة، وأن المسيح ولد الله من مريم، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا قُلْتُ لِلنَّاسِ انْجَلِسُوا فَقَالَ الْهَيْتَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(٣) وقالت النصراني المسيح ابن الله^(٤).

والمشهور المستفيض عنهم أنهم يقولون في المسيح. لاهوتية وناسوتية من جهة الأب والام انتهى.

وقلنا: في الرد على من زعم أن مع الله إلهاً آخر وجميع المخالعين في المسألة «من لازم كل كفوين» أي مثلين «اختلاف مراديهما»^(٥) فيصح أن يريد أحدهما تسكين الجسم في حال ما يريد الآخر تحريكه. فأما أن يوجد مرادهما ويجتمع الضدان وهو محال وأما أن لا يوجد مراد واحد منهما وهو محال

(١) (أ) من هذه الشرائط (ب) من هذه أن الشرائط

(٢) النساء (١٧١).

(٣) المائدة (١١٦). (٤) التوبة (٣٠).

(٥) (ص) صحة اختلاف مراديهما

لخروجها عن كونها قادرين وإن وحد مراد أحدهما دون الآخر مع أنها مشلان
 ويشتركان في جميع الصفات فهو^(١) محال أيضاً لأنه ينقص التماثل وخروج
 أحدهما عن كونه قادراً لعجزه عن إيجاده مراده «فلو كان فيها آلهة إلا الله
 لفستاء أي السموات والأرض ولذهب كل إله بما خلق ولعل بعضهم على
 بعض» بقهره إياه، وفي هذا إشارة إلى دليل السمع وهو يصح الاستدلال به
 في هذه المسألة اتفاقاً والقرآن مملوءة بالآيات الساطقة بتوحيد الله تعالى «وإذا
 لرأينا آثار صنع كل إله» متميزاً عن صنع غيره «ولأتنا رسلهم» إذ لا بد للإله
 من رسول «ولم يقع شيء من ذلك» الذي ذكرناه «فهو» أي عدم وقوعه «إما
 أن يكون لعدم الألهة إلا الله فهو الذي نريده وهو الذي قضى به العقل
 والسمع^(٢) «أو يكون للاضطراب» من بعض الألهة «إلى المصالحاة» خوفاً من
 المنازعة والفساد «أو لقهر الغالب» من الألهة «المعلوب» منهم «وأيّاً ما كان» من
 الاضطراب والقهر «فهو عجز» من المضطر والمقهور «والعجز لا يكون إلا
 للمخلوقين» فهو من خواصهم «إذ هو» أي العجز «وَقَدْ الْعَدَدُ وَالْأَلَاتُ» أي
 ضعفها والعدد والآلات أعراس وأجسام، والأعراس كالشجاعة وقوة القلب
 وصفاء الدهن وحمولة التدبير، والأجسام كالسلاح والكراع وبحو ذلك مما
 يستعان به على المقاتلة «وليست» أي العدد والآلات «إلا للمخلوقين» لا
 للمخالق جل وعلا «لما ثبت من ضاه سبحانه عن كل شيء بما مر ذكره» من
 الأدلة على ذلك «وذلك» الذي ذكرناه من العجز «مبطل لكونهم آلهة» وإنما
 هي أسماء سموها هم وآبائهم لا معنى لها «ولأن ما ادعوه من الألهة محدثة»
 مخلوقة لوضوح آثار التدبير والتحدث فيها «والمخلوق» الذي قد ثبت عجزه
 «ليس يكفّر للمخالق» القادر على كل شيء «لكونه» أي المخلوق «مملوكاً» مروباً
 «والمملوك لا يشارك المالك في ملكه» بل هو وما تحت يده من جملة ملك
 مالكه.

قال السيد الإمام العلامة المرتضى بن مفضل قدس الله روحه قد ثبت
 وجود القرآن الكريم وفيه الآيات الكثيرة والدلالات الباهرة المنيرة القطعية

(١) (ب) وهو.

(٢) (ض) نصي به دليل العقل والسمع

الجلية في نفي ثاني إله البرية فلا يحملوا إماماً أن يوجداه معاً أو يوحده أحدهما أو يوجداه غيرهما:

إن أوجداه [معاً]^(١) كما كاديب جاهلين ولم يكونا إلهين.
وإن أوجداه أحدهما كان كادياً أيضاً والثاني عاجزاً إن^(٢) لم يمنعه عن نفيه ولم يكونا رئين.

وإن أوجداه غيرهما مع وجود الثاني يكون كادياً ولم يكن رتاً ومع عدمه يكون صادقاً وهو الله رب العالمين

(فرع)

قالت «العترة عليهم السلام والجمهور» من العلماء من الريدية وغيرهم: «ولا قديم» يوجد «غير الله تعالى» لما مر في فصل حدوث العالم من أن كل ما هذا الله سبحانه جسم أو عرض وكل جسم أو عرض محدث «خلاقاً لمن أثبت معاني قديمة» وهم الأشعرية والكرامية حيث جعلوا صفاته تعالى معاني قديمة قائمة بذاته على ما تقدم ذكره عنهم (١) «خلاقاً لمن أثبت «كلاماً قديماً» وهم الأشعرية أيضاً والخشوية فإنهم قالوا: إن كلام الله قديم وسباني تحقيقه إن شاء الله تعالى.

«قلنا: يلزم أن يكون للقدماء الذين رعموهم «ما له تعالى من الإلهية» والصفات الحميدة والأسماء الحسنى «لعدم المحصص» لبعض القدماء على بعض مع الاشتراك في القدم.

«و» لعدم «الفرق» حيث بين قديم وقديم «وقد بطل أن يكون غيره» جل وعلا «إلهاً بما مر» من الأدلة

(فصل)

«ولم يكلف الله» سبحانه «عباده العقلاء من معرفة ذاته إلا ما مر» ذكره فيما سبق.

(١) (أ ب) ناقص معاً. (٢) (ص) إذا

فأما من لا عقل له فلا تكيف عليه.

والذي يجب على المكلف: أن يعلمه جل وعلا رباً مالِكاً للسموات والأرض ومن فيها أولاً آجراً قادراً علماً سميعاً بصيراً أوجد العالم من العدم المحض، لا تتركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير لا إله إلا هو ﴿ليس كمثله شيء...﴾ الآية^(١).

وذلك «لتعذر تصويره تعالى» أي لاستحالة تصويره ولما ثبت من أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض والتصور إنما يكون لها أي للجسم والعرض ضرورة أي يعلم بضرورة العقل لأنه لا يصح التصور إلا فيما كان كذلك، فثبت أنه لا طريق للمخلوق إلى معرفة كنه ذاته تعالى، ولهذا قال الوصي عليه السلام (مَا وَحَدَّهُ مَنْ كَيْفُهُ، وَلَا حَقِيقَتُهُ أَصَابَتْ مَنْ مَثْنُهُ، وَلَا إِنَاءُهُ غَمَى مَنْ شَبْهُهُ، وَلَا ضَمْنُهُ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَتَوَهَّمُهُ)

وقال عليه السلام: (العقل آلة أعطيناها لاستعمال العبودية لا لإدراك الربوبية، فمن استعملها في إدراك الربوبية فانتقم العبودية ولم يزل الربوبية).

وقال القاسم بن إبراهيم عليه السلام (جعل الله في جميع عباده قَبِيْن^(٢) الروح والعقل وهما قَوَامُ الإنسان لدينه ودنياه وقد حوَّاهما جسمه وهو يعجز عن صفتها فكيف يتعدى هذا الحَـهِـل إلى وصف الخالق ولا^(٣) يقدر على وصف المخلوق).

والى مثل هذا أشار الإمام عليه السلام بقوله «وتعذر فهم التعبير عن كنهها» أي لتعذر تصويره تعالى وتعذر فهم التعبير إلى آخره وكنهها أي حقيقتها «لأن التعبير إنما يفهم ضرورة عما يصح أن يدرك بالمشاعر» أي يعلم استحالة فهم التعبير بضرورة العقل عما لا يصح أن يدرك بالمشاعر وما يلحق بها.

«وهي» أي المشاعر «الحواس الخمس» السمع والبصر والطعم والشم واللمس «وما يلحق بها» أي بالحواس الخمس في الإدراك «وهو الوجدان» وهو

(١) الشورى (١١)

(٢) في نسخة شيئين

(٣) (ب) وليس يقدر.

ما يدرك بالعرض النفسي «المدرَك به نحو لذة النفس وألمها» واللذة إدراك ونيل ما هو عند المدرَك كَمَالٌ وَخَيْرٌ، والألم إدراك وبيل لما هو عند المدرَك نقصٌ وضررٌ.

ومعنى الإدراك به أنه «يفهم المخاطب ما كان أدركه» أي الشيء الذي أدركه بعينه من المدرَكات «بها» أي بالحواس الخمس «وما يلحق بها» وذلك المدرَك هو المسموع والمصر والمطعموم والمشموم والملموس ولذة النفس وألمها «أو» يفهم المخاطب «مثله» أي مثل ما أدركه من المدرَكات يفهمه بالقياس على ما أدركه بعينه منها «بالتعبير المعروف بالدلالة» أي الذي عرفت دلالاته «على نحو ذلك المدرَك» الذي ثبت ووجد «عنده» أي عند المخاطب كما إذا عبر عن إنسان لم يدركه ببصره أو عن ملموس لم يلمسه أو مطعموم لم يطعمه أو ألم أو لذة لم يدركهما فإنه يفهمه ويتصوره ويكنى التعبير عنه بالقياس على ما قد أدركه لأنه مثله «و» قد علم أنه «لا يصح أن يُدْرَكَ بالمشاعرة المذكورة «والوحدان» المذكور»^(١) «إلا حسياً أو عرصةً»، وقد بطل عما مر، وتكرر وأن يكون الله تعالى حسياً أو عرصةً فثبت بذلك وتعلم فهم التعبير عن كنه داته تعالى.

«و» اعلم أن «العلم بأن للمصروع صانعاً لا يستلزم معرفة كنه دات صانعه» أي معرفة حقيقة صانعه بالإحاطة به من جميع الوجوه وإنما يستلزم أن له صانعاً حياً قادراً علياً حكيماً «كالآثار» المصنوعة «الموجودة بالقفار» فإن العقل لا يهتدي إلى معرفة كنه دات صانعها من كونه طويلاً أو قصيراً أو أبيض أو أسود أو نحو ذلك، وإنما يحكم العقل بأن لها صانعاً حياً قادراً عالماً عليماً حكيماً فثبت بذلك أن الله سبحانه لم يكلف عباده من معرفته إلا ما مر.

وثبت بطلان قول من رعم أنه وقف من معرفة دات الله سبحانه على خلاف ما ذكر وأنه لا يجوز أن يثبت له تعالى من الصفات إلا ما دل عليه العمل بنفسه أو بواسطة كونه تعالى عالماً حياً وما عداه لا دليل عليه وما لا دليل عليه وجب نفيه

(١) (أ) المذكور ضرورة

قال الإمام يحيى عليه السلام في الشامل: وهذا القول إنما قرروه على ما حكيناه من مذهبهم أنهم مطلعون على العلم بحقيقة ذات الله تعالى وصفاته ويعلمون منه ما يعلمه من نفسه.

قال: وهذا خطأ وهجوم على أمر عظيم من غير بصيرة.
قال: والمختار عندنا: أنه لا يمنع اختصاص الله تعالى بأوصاف غير متناهية لا نطلع على شيء منها. انتهى.

قال الإمام عليه السلام: قال الإمام يحيى بن حمزة «وأبو الحسين البصري» من المعتزلة «وضراره» بن عمرو «وخص الفرد» من المجبرة: «وله تعالى ماهية يختص» هو تعالى «بعلمها» ولا يعلمها نحن.

«قلنا. الماهية ما يتصور في الدهن» والتصور لا يعقل إلا لما يدرك بالحواس وما يلحق بها «وقد امتنع أن يتصوره تعالى الخلق حيث لم يتمكنوا إلا من تصور» الجسم أو العرض «وما من حواس» المخلوقات اتعاقاً بيننا وبينهم» فإنه لا يصح التصور إلا للجسم أو العرض «وعلم الله» أي علما بالله «سبحانه» وما يحق له «ليس يتصور» هنا حقيقة تعالى لأن التصور هو ارتسام صورة الشيء المتصور في الدهن وفيلك مستحيل في حق الله تعالى «اتعاقاً كذلك» أي بيننا وبينهم.

واعلم أن الإمام يحيى عليه السلام لم يرد هذا وقد صرح به في كتابه وإنما أراد أن الله سبحانه وتعالى يعلم من ذاته ما لا نعلم عكس قول أبي هاشم الذي سيأتي إن شاء الله، وقد بسطنا الكلام في الشرح، ولعل أبا الحسين وضراراً وخصاً لم يريدوا إلا ذلك أيضاً والله أعلم. «فإن أرادوا» أي الإمام يحيى ومن معه «بذلك» الذي ذكره «ذاتاً لا يحيط بها المخلوق علماً فصحيح» أي فقولهم حق وهو الذي أرادوه كما عرفت.

وقال «أبو هاشم مقسماً» أي حال كونه مقسماً بالله سبحانه «أنه ما يعلم الله من ذاته جل وعلا إلا مثل ما يعلم هو» أي مثل ما يعلم أبو هاشم.

«قلنا:» هذا غلو وحروج عن حد العقل وارتكاب لأمر عظيم بغير بصيرة وقد قال تعالى: «يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به

علماً^(١) أي لا يحيطون بداته علماً أي لا يعلمون كنه ذاته تعالى «والله سبحانه قد أحاط بكل شيء علماً بمعنى لا يعيب شيء عن علمه» بل هو العالم بكل شيء عالم الغيب والشهادة ومن جهة الأشياء المعلومة له حل وعلا ذاته جل وعلا «لا كإحاطة الأسوار» وهي الخدران المحيطة بها هو داخلها إذ هي من صفات الأجسام.

واعلم: أنه يحرم التفكير في ذات الله تعالى لأنه يؤدي إلى الشك مع أن المكر لا يباله جل وعلا.

ولقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لن تقتروا قدره».

وقال علي عليه السلام: «من تفكر في خلق الله وحده، ومن تفكر في الله الخلد».

وقال مصنف شرح نهج البلاغة (وهو ابن أبي الحديد) في معنى هذا
وَاللَّهُ مَا مُوسَى وَلَا عِيسَى الْمَسِيحُ وَلَا مُحَمَّدٌ
عَرَفُوا وَلَا أُحْمَرِيلُ وَهُوَ إِلَى عِلِّ الْمَدَسِ بِصَعْدُ
من كنهه دانك غير أنك أوحلي الذات حرمه
عرفوا إصافات ونقياً والحقيقة ليس توجد
إلى آخرها.

(فصل)

قال «أئمتنا عليهم السلام» وبعض المعتزلة كالشيخ أبي الحسين البصري والشيخ أبي الهذيل ومحمود بن الملاحمي وأبي القاسم بن شبيب التهامي وغيرهم هؤلاء قالوا العدم نفى محض فلا ذات ثابتة في حال العدم «وكون الله عالماً بما سيكون، وقادراً على ما سيكون لا يحتاج إلى ثبوت ذات ذلك المعلوم والمقدور في الازل» أي في العدم ولقدّم بل يصح أن يتعلق علمه تعالى وقدرته بالمعلوم بمعنى أنه تعالى يعلم أنه سيوجد المعلوم على الصفة التي يوجد عليها وكذلك يقدر الله تعالى على اختراع المقدور المعلوم جسماً كان أو

(١) طه (١١٠)

عرضاً وإيجاده من العدم كما ذلك في حكم المعلوم بضرورة العقل مثل المشاهدات من السحاب والمطر والأشجار وغير ذلك.

وقال «بعض صفوة الشيعة وبعض المعتزلة» كالشيخ أبي هاشم وأبي عبدالله وقاضي القضاة وغيرهم: «بل يجب ثبوتها» أي ثبوت ذوات ذلك المعلوم والمقدور في العدم.

قالوا: «ليصح تعلق العلم والقدرة بها» أي بالذوات المعدومة «إد لو لم تكن ثابتة» في العدم «لم يكن الله عالماً ولا قادراً» لاستحالة تعلق العلم والقدرة بزعمهم بالمعدوم.

«قلنا:» قولكم ذلك «يستلزم الحاجة عن الله سبحانه وتعالى» إلى ثبوت ذلك في الأول ليصح علمه وقدرته عليها «وقد مر بطلانها» أي الحاجة على الله سبحانه إذ هو الغني عن كل شيء «فلزم بطلان ما يستلزمها» وهو ثبوت الذوات في العدم «ولا فرق أيضاً بين الثبوت والوجود في اللغة العربية» عُلِمَ ذلك بالاستقراء وتناقض قول القائل: «ثبت ولم يوجد» أو وجد ولم يثبت «فلو كان لفظ ثابت يطلق عليها في الأول حقيقة كما زعموا لكان لفظ موجود كذلك» أي يطلق عليها في الأول أي في العدم «ولكانت» حيث «لا أول لوجودها» كما زعموا أنه لا أول لثبوتها «وبطلان ذلك متفق عليه» ما ومكم إلا من أنكر حدوث العالم، «وأيضاً» فإنا نقول إن «علم الله متعلق بصفة ما سيكون الوجودية» أي الصفة الوجودية لأن الله تعالى يعلم صفات المعدوم كما يعلم ذاته^(١) وهذا لا يمكن دفعه، وقد زعمتم أنه يستحيل تعلق علم الله سبحانه بالمعدوم.

«فلو كان» تعلق علم الله تعالى بالمعدوم «يوجب الثبوت لزم أن يكون ما سيكون» من الذوات المعدومة «موجوداً في الأول لثبوت صفته الوجودية لصحة تعلق العلم بها كالذوات» سواء فكما أن تعلق العلم بالذات يوجب ثبوتها بزعمكم في العدم كذلك تعلق العلم بصفة الذات «العدم الفرق» بين الذات وصفتها في ذلك «ودلك معلوم البطلان عند الجميع»

(١) أي كما يعلم ذات المعدوم تحت

فإن قالوا: إن الله سبحانه لا يتعنى علمه بصفة ما سيكون الوجودية وأنه لا يعلم هذه الصفة إلا من بعد وجوده.

قلنا: هذا هو المحال وهو أب يعلم الذات ولا يعلم صفتها الوجودية^(١) فإن من علم الذات علم صفتها الوجودية قطعاً^(٢) لأنه يستحيل تعقل الذات خالية عن صفتها الوجودية، كما يستحيل تعقل الصفة خالية عن الموصوف.

وأيضاً. فيلزم أن يكون الله تعالى جاهلاً حيث لا يعلم صفة الوجودية قال الإمام الحسن بن علي بن درود: بن الحسن بن علي بن المؤيد «عليهم السلام: ليس مرادهم ثبوتها في العدم «إلا تصورها» للعالم بها والقادر عليها أي تخيل صورتها وتمثيلها ليصح القصد إلى تلك الصورة كما أن العمار لا يعمر إلا ما قد تخيله وتصوره.

قال عليه السلام. «قلت. وفيه أي ما ذكره الإمام الحسن بن علي ونظره لأنه خلاف ظواهر أقوالهم في ذلك أو لأن هذا الحمل وإن كان مرادهم غير مخلص لهم «لأن علم الله سبحانه» وتعاني للمعلومات «ليس متصور» لأن التصور هو تخيل صورة الشيء وتمثيلها في الذهن فهو عرص يختص بالمحدثين والله سبحانه بتعالى عن ذلك، ويضرب على هذه المسألة تسمية المعلوم شيئاً فمن أثبت الدوات في العدم سمي «معلوم شيئاً حقيقة، ومن لا فلا يسميه شيئاً حقيقة بل مجاز كقوله تعالى: ﴿إِنْ زُلْزِلَتِ السَّاعَةُ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾^(٣) ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتَك مِنْ قَبْلِ وَلَمْ يَكْ شَيْئاً﴾^(٤) وقوله ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ يَكْ شَيْئاً﴾^(٥) وغير ذلك من أي القرآن.

وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «كان الله ولا شيء»، وروي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في بعض خطبه: «إِنَّ اللَّهَ مُسَمَّى الْأَشْيَاءِ».

(١) (أ) ناقص الوجودية.

(٢) (أ) ناقص قطعاً

(٣) الحج (١)

(٤) مريم (٩)

(٥) مريم (٦٧).

«باب الاسم والصفة»

إنما جرت عادة أهل علم الكلام بذكر الاسم والصفة لما يتعلق بهما من أسماء الله سبحانه وتعالى وصفاته.

والاسم في اللغة وهو المراد هنا: ما صح إطلاقه على ذات سواء كان اسماً محوياً كزيد أو فعلاً محوياً كضرب ويضرب

وأما حد الإمام عليه السلام للاسم فإنما هو باعتبار اصطلاح أهل النحو فقال: «هو كلمة تدل وحدها على معنى غير مقترن بزمن وصعاء ف قوله كلمة تعني الاسم والفعل والحرف» والمراد بالكلمة هنا اللفظ الموضوع، وقوله تدل^(١) وحدها يخرج الحرف فإنه يدل على معنى لا مستقلاً بنفسه، وقوله غير مقترن يخرج الفعل، ويخرج بقوله وضعاً نعم ونس ونحوهما من سائر الأفعال غير المتصرفة فإن أصل وضعها على الاقتران والسط في هذا مذكور في كتب العربية «وهو» أي الاسم «غير المسمى» ود هو الدال والمسمى المدلول، وأيضاً: الاسم مقدور لنا والمسمى قد لا يكون مقدوراً لنا. وقالت «الكرامية» من المجبرة «ومتأخرو الحنفية: بل الاسم هو، نفس المسمى».

قال السجري: وإنما قالوا ذلك لأن أسماء الله تعالى عندهم قديمة فأوجب ذلك أن تكون هي نفس المسمى وإلا لزم تعدد القلما وهو محال، «قلما: إذا» أي لو كان الاسم هو المسمى كما زعمتم «لكان» الأمر كما قال الشاعر:

(١) قوله (تدل) خرج المهملات ككذبت ومذبت وقوله وحدها) إلخ هذا موجود في بعض النسخ أصل وبعضها ساقط كما في نسخة المؤلف وغيرها.

«لو كان من قال ناراً أحرقت فيه لَك تفوه باسم النار مخلوق»

وكان يلزم أن من نطق بالعمل أن يجد حلاوته ومن نطق بالصبر وجد مرارته، ويلزم أن يوجد جرم السماء والأرض في فم من نطق بهما. قال السجري هذا الذي ذكرتموه معلوم بضرورة العقل فكيف تكبره علماء الحنفية وكثير من علماء الشافعية.

قال: قلنا المستمى على ما ذكروه هو المفهوم المرتسم في الدهن، والاسم على ما ذهبوا إليه هو الكلام بنفسه فمن ثم وقع بينهما الاشتباه لقيام كل منهما بنفس على ما هو مسوط في كتبهم انتهى

«والصفة» في اللغة وهو المراد هنا القول المتضمن لمعنى في الموصوف كالوصف وقد يراد بالصفة المعنى من غير نظر إلى القول قال طرفة بن العبد
إني كَفَّالِي مِنْ أَمْرِ هَمَمْتُ بِهِ جَارِ كَجَارِ الْخُذَّاقِي الَّذِي اتَّصَفَا

أي صار موصوفاً بحسن الخوان
ويقال: العلمُ صفةٌ لِرَبِّهِ ولَأَعْرَاضِ صِفَاتٌ لِلْأَجْسَامِ.

قال في الصحاح. وأما النحويون فليس يريدون بالصفة هذا لأن الصفة عندهم هي الـمـتـ، والـمـت هو اسم الفاعل نحو ضارب، والمفعول نحو مضروب أو ما يرجع إليهما من طريق المعنى نحو مثل وشبه انتهى

وأما الإمام عليه السلام فقد أراد بالصفة المعنى المصطلح عليه الكلامي والنحوي واللغوي على ما يتبين لك فقل. «لغتها مشترك» بين معاني خمسة:

الأول منها: ما هو «عارة عن ثبوت الدات على شيء» من الأشياء «نحو ثبوت الحيوان» على حياته، وثبوت الحيوان على الحياة صفة له وهذا في اصطلاح بعض أهل علم الكلام، وفي لغة الحياة نفسها صفة للحيوان.

«و» الثاني: ما هو «عارة عن شيء هو الدات» وذلك «نحو قدرة الله» وعلم الله وحياة الله وسمع الله وبصره وجميع صفاته فإنما هي هو جل وعلا لا غيره وهذا معلوم بالعقل لا باللغة والله أعلم.

«و» الثالث: ما هو «عبارة عن اسم» وصع «لذات باعتبار تعظيم» لتلك الذات «نحو قولنا: أخذ نريد به الله تعالى فإنه عبارة عن ذاته باعتبار كونه» سبحانه وتعالى «المفرد»^(١) أي المحتص من سواه «وما لا يكون من الأوصاف الجلية» أي العظيمة التي هي صفات الإلهية «إلا له» حل وعلا عن كل شأن شأنه من مثل ما دلنا عليه قوله تعالى: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» وهذا باعتبار اللغة اسم متضمن للصفة وهي التعظيم، وكل أسمائه تعالى كذلك على ما سيأتي من شاء الله.

«و» الرابع: ما هو عبارة عن اسم لذات «باعتبار معنى» حاصل في تلك الذات وذلك المعنى «غير أسماء الزمن والمكان والآلة» وذلك «نحو قولنا» قائم نريد به إنساناً فإنه اسم له باعتبار معنى وهو القيام» وكذلك ضارب ومصروب وحسن وأحسن وقد عرفت أن هذا على مصطلح أهل النحو.

وأما أسماء الزمان والمكان والآلة نحو مضرب ومقتل لزمان الضرب ومكانه ومحلب للإماء الذي يحمل فيه فإن هذه أسماء للذات باعتبار معنى وهو الضرب والقتل والحلب، وليست بصفات بحسب وضع اللغة ولا اصطلاح أهل العربية.

«و» الخامس: أن تكون الصفة بمعنى الوصف وهو عبارة عن قول الواصف زيد كريم مثلاً فإن هذا القول أعني زيد كريم يسمى وصفاً وصفة بحسب وضع اللغة، وكذلك زيد شجاع وزيد حلیم قال عليه السلام: «علم ذلك» أي التقسيم المذكور «بالاستفراء» أي تشع لغة العرب.

وقال الإمام «المهدي» أحمد بن يحيى «عليه السلام: ليست» الصفة «إلا بمعنى الوصف فقط» حيث قال: مدلول الاسم والصفة في أصل اللغة هو اللفظ لأنها^(٢) عبارة عن قول الواصف ولفظه.

قال النجري: إلا أن الصفة عبارة عن جملة اللفظ والاسم عن جزئية

(١) (ص) المفرد.

(٢) (ص) لأنه وفي نسخة لأب.

فقط فقولك: زيد كريم صفة لزيد وكريم اسم له لغويان، وكذا زيد يقوم صفة لزيد ويقوم اسم له لغويان لأن الاسم في أصل اللغة: لكل ما صح إطلاقه على ذات، قال: قاله بعض المحققين.

قال عليه السلام: «قلنا» في الجواب على الإمام المهدي عليه السلام. «يلزم منه» أي من القول بأن الصفة ليست إلّا بمعنى الوصف وأنها عبارة عن قول الواصف «أن تكون صفاته نحو كونه قادراً وعالمًا وحياً ونحوهما» عبارة عن قول واصف وذلك بين البطال «أي»^(١) يؤتي إلى أنه تعالى ليس له صفة إلّا قول ذلك الواصف فقط.

ويمكن أن يقال: النزاع إما هو في أمر لعوي فإذا ثبت من وضع اللغة أن القائل إذا قال الله سبحانه علم قادر سمي واصفاً^(٢) لفعله القول المتضمن للصفة صح ذلك ولا مانع منه، ولا يلزم ما ذكر كما لا يلزم من قول القائل: زيد كريم أن لا يكون زيد موصوفاً بالكريم، إلّا إذا قيل إن الصفة ليست إلّا بمعنى القول وهو بعيد لأنهم قد حثوا الصفة في الاصطلاح فيما تقدم في المؤثرات أنها المربة التي تعلم الذات عليها شاهداً وغائباً والله أعلم.

وقال: أي الإمام المهدي عليه السلام: (لو كانت) الصفة (اسماً) لذات باعتبار معنى لزم أن يكون من قام صفة^(٣) لأنه باعتبار معنى وهو القيام لفظ الإمام المهدي عليه السلام رداً على من زعم أن الصفة موصوعة لمعنى في الموصوف لا أنها عبارة عن قول الواصف.

فإذا قيل: زيد كريم فالصفة هي الكرم الذي في زيد فتكون الصفة ما أفاده اللفظ لا نفس اللفظ.

فقال عليه السلام في رد هذا القول: لو أفادت الصفة المعنى الذي زعمه

(١) (ض) إد.

(٢) (أ) يسمى واصفاً

(٣) في نسخة لزم أن يكون من قام قد فعل نفسه صفة وفي نسخة أخرى لزم أن يكون من قام بنفسه قد فعل صفة

المخالف في الموصوف للرم فيمن قم أن يكون قد فعل لنفسه صفة وهي القيام لأن القيام معنى في الموصوف فيجب أن يسمى صفة كما زعمه المخالف^(١) وحيث يلزم صحة أن يوصف ذلك القائم بأنه واصف لأنه فعل صفة ومن فعل الصفة فهو واصف ومعلوم أنه لا يسمى واصفاً، فلعلمنا أن القيام ليس بصفة كما ادّعاء الخصم بل الصفة هي اللفظ فقط.

ويمكن الجواب عن الخصم بأن نقول: لا يسمى القيام الحاصل في زيد صفة مطلقاً بل إذا كان مستفاداً من اللفظ، وسواء كان حاصلًا في نفس الأمر أو لا فلا يلزم فيمن فعل القيام أن يسمى واصفاً لأنه لم يفعل صفة إذ القيام الذي فعله غير مستفاد من اللفظ هكذا ذكره التجري. قلت: ويمكن أن يقال: لا مانع من التزام ذلك كما قال الشياح بصف بعبارة.

إذا ما أدبجت وصفت بداهها لها الإدلاح ليلة لا هجوع

يريد أجادت السير فقد سماها واصفة لفعلها الوصف ومن ذلك قولهم
وصف الغلام بالصم إذا بلغ الخدمة وهو وصيف بين الوصافة

قال عليه السلام: «قلنا: أي في الجواب عن الإمام المهدي عليه السلام وليس باسم» وقد قلنا في الصفة إنها اسم لذات باعتبار معنى.

«وقال» أي الإمام المهدي عليه السلام «الاسم والصفة عبارة عن قول الواصف فقط» قد تقدم حكاية قوله عليه السلام في ذلك.

«قلنا:» في الرد عليه «يلزم أن لا يفهم، لا مجرد قوله فقط لا معناهما» أي الاسم والصفة «وهو الذات وما يلزمها» من المعاني كالكرم ونحوه «وذلك خلاف المعلوم ضرورة» أي يعلم خلافه بضرورة العقل، ويمكن أن يقال: مدلول القول الاسم والصفة ويفهم مع القول المعنى^(٢) وهو الكرم المتعلق بزيد وهو الذي يريد بالصفة لأنه لما تضمن هذا القول الصفة سمي صفة ووصفاً وذلك معلوم. وسواء كان مطابقاً للواقع بأن يكون زيد كرمياً في

(١) (ب) الخصم.

(٢) (أ) ويفهم منه المعنى.

الواقع، أم لا فإن هذا اللفظ قد دس عليه، وإذا دل عليه صح أن يسمى صفةً ووصفاً وقد وقع ذلك بحسب وضع اللفظة، وكذلك الاسم مثل زيد أو صرب مثلاً فإنه قول لأن الاسم غير المسمى ومع ذلك قد تضمن الدلالة على الذات وهي ذات زيد وذات الصرب والله أعلم.

«وقالت الأمورية» وهم من رعم أن صفات الله أموراً زائدة على ذاته محل وعلا: «ما هو اسم لذات باعتبار معنى المائلة» كما قالوا في القادرية إنها مائلة للعالمية في كونها أمراً رائداً^(١) على الذات «أو المعايير»^(٢) كما قالوا في القادرية إنها غير العالمية وقد عرف مما تقدم أن المائلة والمعايرة ما يُعقل بين خبرين حقيقة «أو نحو ذلك» وهو ما يُعقل بين غير وما يجري مجرى الغير^(٣) فقالوا ما كان كذلك «محكم» أي فهو حكم وليس بصفة للذات بل حكم عليها بما ذكر.

«قلنا: لا فرق عند أهل اللغة بين ذلك» الذي رعمتم أنه حكم «وبين ما هو اسم لذات باعتبار معنى غيرها» أي غير المائلة والمعايرة ونحوهما كما يقال. زيد كريم وزيد مثل عمرو وزيد غير عمرو فلا فرق عند أهل اللغة أن ذلك كله يسمى صفةً ووصفاً «إلا أسماء الرمان والمكان والآلة كما مر» وإن ذلك لا يسمى صفةً كما سبق ذكره وقد عرفت ما قيل في ذلك.

قال عليه السلام: «والملجى» هم، أي للأمورية «إلى ذلك» الذي ذكرناه عنهم «وصفهم الأمور الرائسة على الذات نزعمهم بأنها غير نحو العالمية غير القادرية أو مثل نحو العالمية زائدة على الذات مثل القادرية» وقد ثبت منهم «منعهم وصفها» أي وصف الصفات حيث قالوا: الصفات لا توصف فلا توصف الأمور الزائدة على ذاته برعمهم «بأنها قديمة أو محدثة» حين ألزمهم الخصم وصفها بأنها قديمة أو محدثة فدفعوا من الرعمهم وصفها بأد الصفات لا

(١) (أ) أموراً رائدة

(٢) (ب) أو باعتبار معنى المعايير

(٣) الذي يجري مجرى الغير وهو الصفة فإنها صفة جارية مجرى الغير فإن صفة تأثيره مترتب على وجود المؤثر له تحت

توصف، فقال الخصم قد وصفتك الصفات فقلتم إن العالمية مثل القادرية أو غيرها ونحو ذلك فقالوا: هذه أحكام وليست بصفات.

قلنا: هذه مجرد دعوى «والفرق» بين الوصف بالمثالة والمغايرة ونحوهما والوصف بالقدم والحدوث والقدرة وسكثرة وغير ذلك «تحكم» أي دعوى مجردة عن الدليل» إذ لا مانع من دعوى أن سائر ما توصف به الصفات أحكام مثلها» أي مثل المثالة والمخالفة ونحوهما فيقال وُصفَت العالمية بأنها قديمة أو محدثة حكم وليس بصفة إذ كان كلا القولين مجرد دعوى بلا دليل فما أحدهما بالصحة أولى من الآخر.

«تمهيد»

أي هذا القول الذي سيأتي ذكره من الحقيقة والمجاز تمهيد وتوطئة لمعرفة ما يجوز إطلاقه على الله تعالى من الأسماء بطريق المجاز أو الحقيقة وما لا يجوز

فقال عليه السلام «أعلم أن من أقسام الاسم الحقيقة والمجاز» يعني أن الاسم ينقسم إلى أقسام كثيرة ولا تعلق لها بهذا الفن إلا الحقيقة والمجاز فذكرهما «فالحقيقة لغة» أي في لغة العرب هي «الرأية» وهي العلم الذي يتخذ للحرب قال الهنلي:

حامي الحقيقة نَسَّالُ الوُدَيْقَةِ مِعْتَاقُ الوَسِيقَةِ لَا يَنْكُسُ وَلَا دَانِيُ
الوديقة شدة الحرب، ونسل في لُغَتِهِ ينسل أسرع، وَالْوَسَقُ الطَّرْدُ ومه
سُمِّيَتِ الوَسِيقَةُ وهي من الإبل كالرفقة من الناس وإذا سرقت طردت معاً،
وَالْوَسَقُ بالكسر مستون صاعاً.

وحقيقة الرجل ما يحق عليه أن يسمعه، وحقيقة الشيء ذاته ويقين أمره
ذكر هذا كله في الصحاح.

وقد أشار عليه السلام إلى هذا المعنى الآخر بقوله: «ونفس الشيء»
ومنه الحديث «لا يبلغ الرجل حقيقة الإيمان حتى لا يعيب على أخيه يعيب هو
فيه».

«و» الحقيقة «اصطلاحاً» أي في اصطلاح أهل العربية^(١) «اللفظ المستعمل» يحرز من غير المستعمل كالمهمل، واللفظ قبل الاستعمال فليس بحقيقة ولا مجاز «فيما وضع له» ليخرج المجاز «في اصطلاح» وقع به «التخاطب» ليخرج اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير الاصطلاح الذي وقع به التخاطب كالصلاة إذا استعمالها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء فإنها تكون مجازاً لاستعمالها في غير ما وضعت له في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب وهو عرف الشرع، وإن كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة.

وتنقسم الحقيقة «إلى لغوية» أي إلى حقيقة في أصل لغة العرب «كأسد» للبعير المفترس المخصوص «و» إلى حقيقة «عرفية» وهي ما نقل عما وضع له في أصل اللغة إلى معنى آخر بالعرف، وهي إما «عامّة» وهي التي لا يتعين ناقلها، عن أصل وضعها إلى المعنى الآخر «كقارورة» للإناء المخصوص من الزجاج ودابة لدوات الأربع فإن القارورة في أصل اللغة اسم لكل ما يفر فيه الشيء، والدابة لكل ما يد على الأرض ولم يتعين من نقل معناها من أصل اللغة إلى عرفها «و» إما «خاصة» وهي التي يتعين ناقلها كالكلام، حال كونه اسماً «لهذا المعنى» أي لأصول الدين وهو في أصل اللغة لكل ما يتكلم به وناقله أهل علم أصول الدين.

«و» تنقسم الحقيقة أيضاً إلى «شرعية» وهي ما نقله الشارع من معناه اللغوي إلى معنى شرعي وهي نوعان:

فما نقله منها إلى أصول الدين فحقيقة ديبية، وما نقله إلى فروعها فحقيقة فرعية.

فالشرعية «كالصلاة» والزكاة والصوم والحج فإن الصلاة في أصل اللغة الدعاء وقد نقلها الشرع إلى الأذكار ولأركان المخصوصة حتى لا يفهم من إطلاق لفظها إلا ذلك وصارت حيث في معانيها اللغوي مجازاً وكذلك الزكاة والصيام والحج.

(١) (أ) أهل اللغة العربية.

«وهي» أي الشرعية «ممكنة عقلاً» أي يحكم العقل بإمكان وقوعها ولا يحيله «واختلف في وقوعها» :

فقال «أئمتنا عليهم السلام والجمهور» من غيرهم «وهي واقعة أي قد وقعت» بالنقل عن معانيها اللغوية إلى معنى محررة شرعية كالصلاة فلما قد نقلت عن معانيها اللغوية وهو الدعاء إلى الأذكار والأركان المخصوصة كما سبق ذكره فلا يفهم من إطلاق لفظ الصلاة إلا هي من غير نظر إلى الدعاء.

وقال الإمام يحيى عليه السلام ولعراقي والرازي إنها تدل على المعنيين اللغوي والشرعي معاً ثم اختلفوا :

فقال الإمام يحيى عليه السلام ولعراقي : تدل عليها حقيقة .
وقال الرازي : على اللغوي حقيقة وعلى الشرعي مجازاً ، وتوقف الأمر على ذكر ذلك في الفصول .

قال عليه السلام : «قلت - ونصح - أي الحقيقة الشرعية - بغير نقل» عن معنى لغوي «كرهن على ما سياتي إن شاء الله تعالى» أنه حقيقة ديبية غير منقول إذ لم يطلق إلا على الله سبحانه

وقال القاضي أبو بكر «الباقلاني» من المجبة والفشيري «وبعض المرحمة» لم تقع الحقيقة الشرعية وإن أمكن وقوعها وقالوا : إن لفظ الصلاة باقي على معناه اللغوي .

«قلنا : الصلاة لغة : الدعاء ، وقد صارت للعبادة المخصوصة» بحيث إذا أطلق لفظها لم يفهم إلا ذلك ، وذلك حقيقة النقل .

«قالوا : إنما صارت كذلك بعرف أهل الشرع لا بنقل الشارع» وهو الله سبحانه وتعالى إلى العبادة المخصوصة «لأنه» أي الشارع «إنما أطلق ذلك» أي لفظ الصلاة «عليها» أي على العبادة المخصوصة «مجازاً» أي من باب إطلاق اسم البعض على الكل وذلك مجاز «فقط» لا حقيقة بالنقل «فهو حينئذ» أي حين أطلق الشارع عليها اسم الصلاة مجازاً وتعارف أهل الشرع به حقيقة وعرفية خاصة لتعارف أهل الشرع فقط على تسميتها صلاة كما تعارف أهل

أصول الدين على تسميته كلاماً لا شرعية كما رعمتم.

«قلنا:» المعلوم أن الشارع «أطلقه» أي لفظ الصلاة «عليها» أي على العبادة المخصوصة «وخصها به ولم يعهد لها اسم قبله» أي قبل إطلاق لفظ الصلاة «خاص» لها «ودلك هو حقيقة وصح الحقائق لا حقيقة وصح التجوز» الذي ادّعاء المحالف «ولاً» أي وإلاً يكن إطلاق لفظ الصلاة على العبادة المخصوصة حقيقة شرعية كما ذكرنا «لكان كل ما وضع من الأسماء لمعنى» في اللغة «عد ابتداء الوصف محاراً» غير حقيقة لأنه كما صح دعواكم أن الشارع لم يطلق لفظ الصلاة على العبادة المخصوصة إلا مجازاً مع أنه لم يعهد لها اسم قبله فيصح دعوى من يقول: إن لفظ^(١) الأسد لم يرد به الحيوان المخصوص من حين ابتداء وصفه إلا مجازاً «ولا قائل به» فإن قيل: لا سوا فإن العبادة المخصوصة في أبعاصها بدعاء فسميت باسم ذلك العنصر مجازاً فهو مثل لفظ عين إذا أطلقت على الرقيب وذلك مجاز اتفاقاً

قلنا أمرنا الشارع بأدكار وأركان مخصوصة وحدود مضروبة وسمّاها صلاة ولم يكن لها اسم قبل ذلك ودحور الدعاء في أثنائها لا يدلنا على أن الشارع إنما أراد التحور بل لا مانع من أن يريد أن هذا الاسم موضوع لهذه العبادة المخصوصة من غير نظر إلى الدعاء لأن الشارع وأصح الأسماء فمن أين أنه لم يرد إلا التحور، «ومن حرثياتها» أي ومن أحراد مسميات الحقيقة الشرعية الحقيقية «الدينية وهي ما بقده الشارع» وهو الله تعالى «إلى أصول الدين نحو مؤمن» فإن الإيمان في اللغة الصديق وقد نقله الشارع إلى من أتى بالواجبات واجتنب المقصّحات كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقال «الشيرازي» وهو أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروآبادي «وابن الخياط» والخوئي وغيرهم: «لم تقع» أي الدينية بل هي باقية على أصل وضعها اللغوي وقالوا: المؤمن هو المصدق.

«قلنا:» المؤمن لغة هو المصدق وقد صار اسماً لمن أتى بالواجبات واجتنب المقصّحات بدليل قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُ الْمُؤْمِنُونَ إِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَجِلَتْ

(١) (ص) إن لفظ أسد حين لم يرد الحيوان

قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون، الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقاً. ﴿الآية (١)﴾. فبينَ تعالى حقيقة المؤمن بطريق الحصر (بإثبات) وهو: من أتى بهذه التحلل المذكورة مع اجتنابه لكبائر العصيان لأنَّ بكائثر محطّة للإيمان كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

«قالا» أي الشيرازي وابن الحاجب. «وقد الله تعالى: ﴿ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً﴾»^(١) وحق العطف المعاصرة، وقد عطف العمل الصالح على الإيمان فعرف أن بينهما تغايراً لأنه لا يُعطف الشيء على نفسه.

«قلنا: هو في هذه الآية حقيقة لغوية» لم يتقل عن معناه الأصلي «واستعمال الناقل القول المنقول في معناه الأول لا يدل على عدم نقله ذلك القول لمعنى آخر كناقل لمعنى: طلحة اسماً لرجل» من معناه الأصلي وهو الشجرة فإنه يصح أن يطلق لفظ طلحة على الشجرة وذلك واضح «فبطلت دعوى نفيها» أي الحقيقة الدينية «لعلهم بما يدل عليه» أي على نفيها «وشتت» أي الحقيقة الدينية «وما مر» من الأدلة عليها. سا

«والمجاز لغة» أي في لغة العرب: «والعبور» أي السير «والطريق» قال في الصحاح. حزت الموضع أحوزه جوزه سلكته وسرت فيه، وأحزته حللته وقطعته.

«و» المجاز «اصطلاحاً» أي في اصطلاح أهل علم العربية. «واللفظ المستعمل» خرج الماهل والمستعمل عند انتهاء وضعه قبل الاستعمال، وقوله: «في غير ما وضع له» تخرج الحقيقة وقوله «في اصطلاح به التخاطب» يدخل المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر كلفظ الصلاة إذا استعمله المخاطب بعرف الشرع في الدعاء مجزاً فربه وإن كان مستعملاً فيما وضع له في الجملة فليس مستعملاً فيما وضع له في الاصطلاح الذي به وقع التخاطب أعني الشرع فيكون داخلًا في حقيقة المجاز، وإن استعمله المخاطب بعرف

(١) الأفعال (٢، ٣، ٤).

(٢) النعاس (٩).

اللغة في الأركان والأدكار المحصورة فهو مجاز أيضاً هكذا ذكره صاحب المطول.

وقوله «على وجه يصح» يخرج العلط نحو أن يقال حذ هذا الثوب مشيراً إلى كتاب.

قال عليه السلام: «ويزاد» في حد المجاز «على مذهب غير القاسم عليه السلام والشافعي» ومن تابعهما «مع قرينة عدم إرادته» أي إرادة ما وضع له لتخرج الكناية لأنها مستعملة في غير ما وصفت له مع جوار إرادة ما وضعت له كما إذا قيل: طويل السجاد فالمراد به الكناية عن طول القامة، ويجوز أن يراد مع ذلك طول السجاد أيضاً، والمعنى: أن إرادة المعنى الحقيقي لا تنافي الكناية كما أن المجاز ينافيه

وأما على مذهب القاسم والشافعي ومن تابعهما فقالوا: يجوز إرادة المعنى الموصوع له في اللغة مع إرادة المعنى المجازي^(١) أيضاً.

قال في العصور ما لفظ القاسم^(٢) والشافعية ومن تابعهما^(٣) ويصح أن يراد باللفظ حقيقته ومجازه كاللمس إذ لا مانع عقلي ولا لغوي خلافاً لأبي حنيفة وأبي هاشم وأبي عبد الله

«وهو» أي المحاز «واقع» في اللغة بل قال ابن جني: هو الأغلب في اللغة وأشعار العرب وكلامها مشحون به، وأطبق البلغاء على أن المحاز والكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح

«وخلافاً لأبي علي الفارسي» والشيخ أبي إسحاق «الإسفرائيني وغيرهما مطلقاً» أي فإنهم أنكروا المجاز في القرآن وفي غيره وحملوا المجازات الواردة على الحقيقة وقالوا: إن الأسد موصوع لكل شعاع

«لنا قوله» أي قول الهذلي:

«وإذا المنية أنشبت أظفارها» الفيت كل غيمة لا تنفع

(١) (من) مع إرادة المعنى المجازي ويكون مجازاً أيضاً

(٢) (من) تابعهما ساقط في (ب).

والمعلوم أن المنية هي الموت لا أظفار ف ولكنه شَبَّهَهَا بالسَّبع ، ولنا ما يأتي الآن إن شاء الله تعالى وفيما بعد في أثناء تقسيم المجاز.

«و» خلافاً للإمامية في الكتاب العزيز، فإنهم قالوا: لا محاز فيه «لنا» عليهم «قوله تعالى ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾»^(١) فإنه يعلم أنه قد شبه الولد بالطائر الذي يخفض جناحه على ولده حين يحصنه ويدف بهما عليه لأنه لا جناح للولد حقيقة.

«و» خلافاً للطاهرية أصحاب دود الأصفهاني الطاهري «فيه» أي في الكتاب العزيز «وفي السنة» فقالوا: لم يقع فيها قالوا. لأن المجاز أحو الكذب وهو لا يجوز على الله تعالى.

«لنا» عليهم «ما مر» من قوله تعالى: ﴿واخفض لهما جناح الذل﴾ «و» في وقوعه في السنة: «قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «أنا مدينة العلم وعلى ناسيها» فمن أراد المدينة فليأتها من بابها» والمعلوم أن العلم ليس له مدينة على الحقيقة وأن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ليس مدينة على الحقيقة، وأن علياً عليه السلام ليس باباً لها على الحقيقة.

ولما شبه صلى الله عليه وعلى آله وسلم العلم بالأشياء المحسوسة التي تجمعها المدينة على طريق الاستعارة بالكناية فثبت له المدينة تحميلاً وشبه ذاته الكريمة تلك المدينة فجعلها ظروفاً لتلك الأشياء المحسوسة بجامع أنه يؤخذ منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم كل ما يحتاج إليه من المنافع كذلك المدينة فيها كل ما يحتاج إليه من المنافع.

وشبه علياً عليه السلام بباب تلك المدينة إشارة إلى أنه لا طريق لأحد إلى العلم الحقيقي النافع إلا من علي عليه السلام.

وفي هذا دلالة على أنه من حالف علياً عليه السلام فقد خالف الحق وما يروى عن بعض منكري المجاز أنه لما سمع أباً تمام ينشد قوله.

(١) الإسراء (٢٤).

لا نسقي ماء الكأنة إني ضئ قد استعذت ماء كئائي
قال لأبي تمام: أعطني في هذا الكوز من ماء كآبتك العذب فقال أبو
تمام: خذ هذا المقراض واقصص لي ريشتين من جناح الذل.

«و» أما «تأويلهم» أي تأويل من أنكر المجاز «بأنها» أي تلك المجازات
المذكورة وغيرها «حقائق» فهو «خلاف المعلوم من لغة العرب فلتشع» أي لغة
العرب، ومع تشعبها ومعرفة مقصد أهلها يعرف بطلان قول مكري المحار.

قال عليه السلام: «ولا بد» في المجاز «من علاقة» رابطة «بين المدلول
الحقيقي والمجازي» فالحقيقي هو السمع مثلاً، والمجازي هو الرجل الشجاع،
والعلاقة الرابطة بينهما هي الشجاعة ونحو ذلك «فإن كانت» أي العلاقة «غير
المشابهة بينهما» أي بين الحقيقي والمجازي «فالمرسل» أي فهو الذي يسمى
المجاز المرسل نحو اليد الموضوعة للجراحة إذا استعملت في النعمة لما كانت
النعمة في الأعلى لا تصل المقم عليه إلا من اليد فسميت باسم مسها
«والأ» أي «وإلا تكرر العلاقة غير المشابهة» كانت هي المشابهة «فالاستعارة»
أي فذلك المجاز يسمى استعارة.

وللمرسل والاستعارة أقسام وشروط مذكورة في كتب المعاني والبيان وقد
أشار عليه السلام إلى طرف من ذلك فقال:

«فإن ذكر المشبه به» دون المشبه «نحو رأيت أسداً يرمي» فقد ذكر هنا
اسم المشبه به وهو الأسد وطوى ذكر المشبه وهو ريد مثلاً مع أنه هو المراد
باللفظ بادعاء السعية له والقربة قوه يرمي لأن الرمي من خصائص الإنسان
«فالتحقيقية» أي فهي تسمى استعارة تحقيقية لتحقق معناها جساً أو عقلاً
كما هدنا الصراط المستقيم أي الطريق التي لا عوج فيها استعبرت لدين الحق
والإيمان وهو متحقق عقلاً «وإن ذكر المشبه» وأريد به المشبه به بالإدعاء
والتخييل «نحو» قولنا: «علي كرم الله وجهه يفرس الأقران» فقد ذكر اسم
علي عليه السلام وأريد به السبع المعروف بادعاء السعية له وإنكار أن يكون
شيئاً غيره، ومثل هذا قول الهذلي:

وإذا المنية أنشئت أطفارها

«فالكنى عنها» أي فهي تسمى استعارة مكنى^(١) عنها لعدم التصريح بها وتحقيق معناها «وهي» أي المكنى عنها تستلزم الاستعارة التخييلية والتخييلية هي ما لا تحقق لمعناها جسداً أو عقلاً بل هي صورة وهمية ونحو يفترس الأقران» في المثال المذكور فإنه لما شبه علياً عليه السلام بالأسد في إهلاك الأقران أخذ الوهم في تصويره بصورة السبع واختراع لوازمه له من الافتراض وغيره نوهاً وتخيلاً، ثم أطلق عليه لفظ يفترس استعارة تصريحية، وكلفظ الأظفار في قول الهذلي فإنه لما شبه المنية بالسبع في الاغتيال أخذ الوهم في تصويرها بصورة واختراع لوازمه لها فاخترع لها مثل صورة الأظفار ثم أطلق على ذلك الذي اخترعه وتصوره وتخيله للمنية لفظ الأظفار المحققة التي تكون في السبع المخصوص فتكون استعارة تصريحية لأنه قد أطلق لفظ المشبه به وهو الأظفار المحققة على المشبه وهو صورة وهمية شبيهة بصورة الأظفار المحققة، والقريظة إضاقتها إلى المية وليست استعارة تحقيقية لأن المشبه هاهنا ليس متحققاً حساً ولا عقلاً.

وهذا الذي ذكرناه من تفسير الاستعارة بالكناية هو قول السكاكي.

وأما صاحب التلخيص فإنه جعل الاستعارة بالكناية والاستعارة التخييلية من باب التشبيه المصنوع في النفس وليس من المحاز، والحق هو الأول والله أعلم.

ولما استلزمت الاستعارة بالكناية الاستعارة التخييلية لأن التخييلية قريبة المكنى عنها أما عند السكاكي فإنه لو لم يذكر الأظفار وإشابهاً لما عرف أن المراد بالمنية السبع بادعاء السعية لها وأما عند صاحب التلخيص: فإنه لا يعلم تشبيه المنية بالسبع إلا بذلك.

«ولفظ يفترس» يسمى «استعارة تبعية» وإنما سُميت تبعية لأن الاستعارة في الأفعال وما أشبهها تابعة للاستعارة في المصادر لأنه لما شبه قتل الأقران بالافتراض صلح أن يشتق من الافتراض لعمل واسم الفاعل واسم المفعول ونحو ذلك.

قال عليه السلام: «وقد حصرت العلاقة» التي بين المدلول الحقيقي

(١) (ن) مكناً عنها.

والمجازي «بالاستقراء» أي بالتبع ها «في تسعة عشر نوعاً بيانها» أن نقول.
«هي إما المشابهة» أو غيرها، فإن كانت المشابهة «فهي إما بالشكل أو
بالاشتراك في الجنس أو في صفة ظاهرة، فهذه ثلاثة أقسام في النوع الأول
الذي هو المشابهة:

أما القسم الأول: «نقول. هذا إسان لصورة كالإنسان في الشكل
والقامة وكتشبيه الجرة الصغيرة بسكور في مقداره وشكله

والقسم الثاني. ما وجه المشابهة فيه الاشتراك في الجنس نحو قولنا:
«ثوب زيد للمشاركة له في جسمه، من كونه قطعاً أو حريراً من غير نظر إلى
صفتها في الطول والعرض والسواد والياص

والقسم الثالث ما وجه المشابهة فيه الاشتراك في صفة ظاهرة نحو قولنا
«أسد للشجاع» أي للرجل الشجاع، والصفة الظاهرة هي الحرارة أما لو أريد
الاشتراك في صفة خفية كالتحر وهو تغير رائحة الدم فإن استعماله قليل ومع
ذلك فلا بد من ذكر العلاقة فلا يحسن أن يقال رأيت أسداً يرمي ويراد
الاشتراك في تعبير رائحة الدم

ومن الاشتراك في صفة ظاهرة تشبيه ثوب أسود بالغراب فيقال: عراب
لثوب أسود فإن كانت العلاقة غير المشابهة فقد بينها عليه السلام بقوله «أو
تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه» في المستقل «كالخمر» إذا جعل اسماً
«للعصير» أي المعتصر من العنب ونحوه.

والمراد أن في هذه الأنواع المحدودة علاقة وهي كون العصير يؤول إلى
خير ونحو ذلك لأن تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه هو نفس العلاقة والله
أعلم وهذا هو النوع الثاني.

والثالث: عكسه وهو قوله: «أو تسمية الشيء باسم ما كان عليه» في
الماضي «كالعبد للعتيق» أي لم قد اعتق ومنه قوله تعالى: «وأتوا اليتامى
أموالهم»^(١) إذ لا يتم بعد البلوغ.

(١) النساء (٢)

والرابع: قوله «أو» تسمية الشيء «باسم محله نحو سأل الوادي» فُسِمِيَ الماء السائل باسم محله وهو الوادي وسبب السيلان إليه وهو في الحقيقة للماء ومن هذا قولهم: جرى الميزاب.

والخامس: «أو العكس» وهو تسمية المحل باسم الحال «نحو» قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ﴾ (١) «ففي رحمة الله» أي ففي موضع رحمة الله وهو (٢) جنة الخلد والمراد بالرحمة هنا: ما يُشْئِدُ به الله إلى عباده من النعم أطلق عليها اسم الرحمة مجازاً.

والسادس: «أو» تسمية الشيء «باسم سببه نحو صليت الظهر» أي الفريضة التي سبب وجوبها حصول وقت الظهر، ومن ذلك: رعيننا الغيث أي التبات الذي سببه الغيث.

والسابع: «أو العكس» أي تسمية السبب باسم مسببه «نحو» قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً﴾ (٣) فُسِمِيَ السبب وهو أموال اليتامى باسم المسبب عنه وهو النار، ومنه قولهم: مطرت السماء نائناً

والثامن: «أو تسمية الخاص باسم العام نحو» قوله تعالى: ﴿جعلوا أصابعهم في آذانهم﴾ (٤) أي أطرافها أي أطراف الأصابع وهي الأنامل وهذا في الحقيقة من تسمية الجزء باسم الكل ولهذا كرر المثال بما هو أوضح فقال «ونحو اتفق الناس على صحة خبر العذيرة» وهو قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم «من كنت مولاه فعلي مولاه... الخ» فلفظ الناس عام وقد أُريد به الخاص «أي العلماء» منهم إذ هم المرادون دون جهاتهم

ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (٥) والمراد علي عليه السلام.

(١) آل عمران (١٠٧).

(٢) (ب) وهي

(٣) النساء (١٠)

(٤) مروج (٧)

(٥) لقائلة (٥٥).

والثاسع . «أو تسمية الكل باسم البعض كالعين» الخارجة المخصوصة تجعل اسماً «للريثة» وهو الشخص الرقيب على الشيء ولا بد أن يكون ذلك البعض مما له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل كالمثال المذكور لأن الريثة وهو الحافظ إنما يتهيأ حمطه وعلمه المقصود منه بالعين التي هي الخارجة .

والعاشر . «أو تسمية المقيد باسم المطلق نحو قول الشاعر:

ويا ليت كل اثنين بينهما هوى

أي علاقة ومحنة من هوى الفرس أي حبها واشتياقها

«من الناس قبل اليوم يلتقيان

أي قبل يوم القيامة» فأحرى اسم اليوم الذي هو مطلق غير مقيد على المقيد الذي هو يوم القيامة

والحادي عشر «أو العكس» أي تسمية المطلق باسم المقيد «كقول شرح» من الحارث لم قال له: كَيْفَ أَصَحْتُ فَقَالَ: «أَصَبْتُ وَصَفْتُ النَّاسَ عَلَى عَصَاكَ أَيِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِمْ» فأحرى اسم المقيد وهو نصف الناس وتقيدته بكونه نصف الناس على المطلق وهو المحكوم عليهم وإطلاقه بعدم النظر إلى كونهم نصف الناس أو أقل أو أكثر

والثاني عشر . «أو حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه أو من دون إقامته ويسمى مجاز النقص

والأول وسوء قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(١) أي أهل القرية وأهل العير

والثاني كقوله أَكُلُّ أَمْرٍ تُحْسِنُ أَمْرَهُ وَبَرُّ تَوْفَدُ بِاللَّيْلِ نَاراً، أي وكل نارٍ فحذف كل وبقي المضاف إليه على إعرابه والمعنى على ما كان عليه قبل الحذف.

واعلم: أنه كما وصفت الكلمة بالمجاز باعتبار نقلها عن معناها الأصلي

(١) يوسف (٨٢)

فكذلك توصف باعتبار نقلها عن إعرابها الأصلي إما بحذف لفظ أو زيادة لفظ، أما بحذف لفظ فكما مر من قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ وأما بزيادة لفظ فكقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

والثالث عشر: «أو المصاف إليه» أي حذف المصاف إليه وإقامة المصاف مقامه «نحو» قوله تعالى: ﴿وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ﴾^(١) أي وكلهم أي كل الأمم المتقدمة.

والرابع عشر: «أو تسمية الشيء باسم الله نحوه» قوله تعالى حاكياً عن الخليل صلوات الله عليه: ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾^(٢) أي اجعل لي ذكراً حسناً.

والخامس عشر: «أو تسمية الشيء لذي هو البذل» باسم المُبدل عنه الذي هو دم القاتل «نحو» أكل فلان الدم، فإنه قد أطلق لفظ الدم أي دم القاتل الذي هو مبدل عنه وأريد به البذل «أي» الدية» فلها بدل عن^(٣) دم القاتل قال الشاعر:

أَكَلْتُ دَمًا إِنْ لَمْ أَرْغَبْ بِبَصْرَةٍ بِوَيْدَةٍ مَهْرِي الْفِرَظِ طَيِّبَةِ الشَّرِّ

والسادس عشر: «أو تسمية الشيء باسم ضده نحوه قولك لبحيل: فيك سياحة حاتم» متهمكاً به أو تمليحاً لاشتراك الصَّدِّين في التضاد فينزل التضاد منزلة التماسب بواسطة تمليح أو تهكم، فالتمليح الإتيان بما فيه ملاحاة وظرافة، والتهكم الإتيان بما فيه سخرية واستهزاء ولا يفرق بينهما إلا بحسب المقام والقصد، ذكر معنى ذلك صاحب المطول وفيه بسط مذكور في الشرح لكنهم جعلوه من قسم الاستعارة التي علاقته التشبيه.

والسابع عشر: «أو القلب» وهو أن يجعل أحد أجزاء الكلام مكان الآخر «نحو» عرضت الناقة على الخوض» لتشرب وفي الحقيقة إنما عرض

(١) المرقا (٣٩)

(٢) الشعراء (٨٤)

(٣) (ب) من.

المخوص على الناقة أي جعله معروضاً عليها أي معروضاً لها لتشرب وأدخلت الخاتم في أصبعي .

قال في المطول: ووجه حسه هو أنه لما كان المناسب هو أن يؤتى بالمعروض عند المعروض عليه، ويتحرك المظروف نحو الظرف وكان الأمر هنا على العكس قلبوا الكلام رعايةً لهذا الاعتار.

والثامن عشر: «أو المشاكلة في القول» أي إنباع كلمة لأخرى قلبها في حروفها فقط للمشاكلة اللفظية ومعنى يختلف ويكون في القول «تحقيقاً نحو قول الشاعر:

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبعه»

من الإجادة

«قلت أطبخوا لي جبةً وقميصاً»

أي حيطوا لي جبةً وقميصاً فشاكل بقوله أطبخوا لي الكلمة الأولى التي في كلام الغائلين وهي طبعه، وهم إنما أرادوا أن يجيدوا له طبع ما أراد من الأطعمة فأجابهم بغير ما أرادوا نبيهاً على أنه أحوج إليه ومن ذلك قول تعالى: ﴿وحزاء سيئة سيئة مثلها﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾^(٢) إذ ليست المجازاة سيئة ولا عدواناً.

«أو تكون المشاكلة في القول «تقديراً» أي القول الذي قصد مشاكلته مقدر غير ملفوظ به «بحر قوله تعالى» ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا﴾ إلى قوله ﴿صيغة اللد﴾^(٣) أي صيغة لئله بالإيمان صيغة مخصوصة بالمدح لا كصيغتك فهي مفعول مطلق منصوب مضاف إلى الفاعل «أي تطهير الله لنا بالإيمان» ولكنه «عبر عنه تعالى» أي عن الإيمان «بكلمة صيغة ليشاكل» أي

(١) الشورى (٤٠).

(٢) البقرة (١٩٤).

(٣) البقرة (١٣٦ - ١٣٨).

هذا التعبير أو كلمة صبغة «صبغة المقررة امدلول عليها بأول الكلام» الذي من جلته «وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا» «لما كان» أي أول الكلام مَسْوقاً «في النصارى وهم يزعمون أنه» الصمير للشأن «من انغمس في ماء أصفر» يسمونه المعمودية «وصبغ نفسه» بذلك الماء «فقد تطهر» وصار بزعمهم نصراناً حقاً أي خالصاً عن شائبة غير النصرانية فكان النصارى قالوا. صبغنا أنفسنا صبغةً وطهرناها تطهيراً. فأمر المسلمون أن يقولوا: ﴿آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط...﴾ (١) الآية.

والمعنى أن هذا الإيمان الذي أمرنا الله به هو تطهيرنا وصبغنا ولهذا جاء المفعول المطلق بعده مؤكداً لهذا المعنى وهو قوله: «صبغة الله» فكان معنى قوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله...﴾ إلى آخره: أي صبغنا الله صبغة لا مثل صبغتمكم وطهرنا الله تطهيراً لا مثل تطهيركم.

فقد عثر عن التطهير بالإيمان بكلمة صبغة محازاً مشاكلة لكلمة صبغة الحقيقية المقررة في قول النصارى.

والتاسع عشر. «أو الزيادة في القول» فإن الكلمة المزيد فيها يطلق عليها اسم المجاز.

وأشار صاحب المفتاح إلى أن الموصوف بالمجاز فيما تغير حكم إعرابه بالزيادة أو القصصان هو نفس الإعراب والظاهر هو الأول «كقوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ على أحد وجهي معناه» وهو حيث كان لفظ الكاف زائداً لأن المعنى حيثئذ: ليس مثله شيء.

والوجه الثاني ذكره صاحب الكشاف وهو: أن يكون المعنى: ليس مثل مثله شيء على طريق الكناية كما في قولهم: مثلك لا يخل والمراد أنت لا يخل فيكون نفياً للمثل بطريق الكناية التي هي أبلغ لأن الله سبحانه موجود فإذا نفى مثل مثله لزم نفى مثله ضرورة أنه لو كان له مثل لكان هو أعني الله

(١) البقرة (١٣٦).

تعالى مثل مثله فلم يصح نفي مثل مثله كما تقول: ليس لأخي زيد أخ أي
ليس لزيد أخ نفيًا للملزوم بنفي لارمه والظاهر هو الأول والله أعلم

قال عليه السلام «وقد ريد» في العلاقة «غير ذلك» أي غير التسعة
عشر نوعاً «وهي» أي المريدة «داحنة» فيما ذكرت إلا إطلاق المعرف على المنكر
فإنه غير داخل فيها «بحق قوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾»^(١) أي «ادخلوا
«بَاباً» من أبوابها» أي من أبواب القرية وهذا حيث كان للقرية أبواب كثيرة
مشهورة.

أما إذا لم يكن لها إلا بَابٌ واحدٌ أو أبواب غير مشهورة إلا واحداً منها
فإن الألف واللام تكون للعهد الدهمي والله أعلم

«والصحيح أنه» أي إطلاق المعرف على المنكر «من أقسام المعرف باللام
حقيقة» لا مجازاً لأنها تجري عليه أحكام المعارف من وقوعه مبتدأ وخبراً ودا
حالٍ ووصفاً للمعرفة وموصوفاً بها وبحو ذلك، «ويسميه نجم الدين» أي
الشريف الرضي صاحب شرح كافيته «ابن الحاجب في النحو» «سالتعريف
اللمعي» ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ اللَّثْبُ﴾»^(٢) وإنما كان هذا من
أقسام الحقيقة وإن كان في المعنى كاللكرة لما بينهما من تفاوت وهو أن الكرة
معناها بعض غير معين من جملة الحقيقة وهذا معناه نفس الحقيقة وإنما تستفاد
البعضية من القرينة كالدخول والاكل في المثالين، فالجرد وذو اللام بالنظر إلى
القرينة سواءً وإلى أنفسهما مختلفان، ومشابته للكرة في بعض الوجوه لا
يخرجه عن كونه حقيقة والله أعلم.

قال عليه السلام: «وإذا عرفت ذلك» أي ما سبق ذكره في التمهيد
«امتنع أن يجري لله»^(٣) تعالى من المحاز ما يستلزم علاقته التشبيه» لما ثبت من
أنه تعالى لا يشبه شيئاً.

«وأما» ما جاء من نحو الآيات التي توهم التشبيه «نحو قوله تعالى:
﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾»^(٤) ونحوها مما ذكر فيه الوجه فالمراد به ذات الله

(١) البقرة (٥٨). (٢) (ص) على الله.

(٣) يوسف (١٣). (٤) الفصص (٨٨).

سبحانه وتعالى «فعلاقته الزيادة في القول» كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ والمعنى: كل شيء هالك إلا إياه^(١) ولا، أن إطلاق لفظ الوجه عليه سبحانه وتعالى من «تسمية العام باسم الخاص» أي لا من تسمية الكل باسم الجزء لاستحالة تشبيهه تعالى بالأجسام التي لها عموم وخصوص أو بعض وكل.

«وأما قوله تعالى: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وقالت اليهود يذ الله مغلوله غُلَّتْ أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان﴾^(٣).

«وقوله تعالى: ﴿نحري بأعیننا﴾^(٤).

«وقوله تعالى: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾^(٥).

«والعلاقة» في هذه الآيات «المشكلة في القول» تحقيقاً أو تقديرًا كما مر «عبر الله عز وجل عن قدرته تعالى في الآية الأولى بقوله ﴿بيدي﴾ ليشاكل كلمة اليد المقدرة» في اللفظ المقدّر وهي الجارحة المعروفة «الخاطرة بذهن السامع عند سماعه قوله تعالى ﴿خلقت﴾» كد كمن المحاطب لم يشاهد مراولة صبح» أي إحداث صبح «إلا بالبد ونظيره» أي نظير قوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾ «حسفة الله» كما مر» تحقيقاً

«وبحق قوله تعالى: ﴿أولم يروا أننا خلقناهم مما عملت أيدينا أنعاماً...﴾ الآية^(٦).

«وعبر حل وعلا عن معننه تعالى» في الآية «الثالثة» وهي قوله تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ «بكلمة اليدين ليشاكل كلمة اليد» المذكورة «فيها حكاه الله عن اليهود» لعنهم الله «حيث قالوا: ﴿يد الله مغلوله غُلَّتْ أيديهم ولعنوا بما قالوا﴾ ومعنى مغلوله أي مقبوضة عن العطاء.

(١) (ض) إلا هو

(٢) ص (٧٥).

(٣) المائة (٦٤)

(٤) القمر (١٤)

(٥) المائة (١١٦).

(٦) يس (٧١).

قال في الكشف: وليس قصدهم الجارحة وإنما قصدوا الكناية عن البخل «ونظيره: قلت أطبخوا لي جبةً وقميصاً في البيت» السابق، «وقوله تعالى ﴿تَجَرِّي بَاعِينَا﴾ كالأول، أي المشاكلة في القول تقديرًا لأنه تعالى عبّر عن حفظه للسفينة أي سفينة نوح «بقوله» ﴿تَجَرِّي﴾ «بأعيننا مشاكلة لكلمة العين المقنونة وهي الجارحة الخاطرة بدهن السامع لما كان لا يتم حفظ مثلها» وهو كل محفوظ «لأحد في الشاهد» لا بمتابعة^(١) إصاها بالعين» الجارحة.

«وقوله تعالى ﴿نَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ كالثاني» أي المشاكلة في القول تحقيقاً.

وقال محمد بن القاسم بن إبراهيم عليهم السلام: يعني: أنت تعلم ما أعلم ولا أعلم أنا ما تعلم، كما يقول القائل: هذا نفس الحق وهذا نفس الصواب وهذا وجه الرأي وهذا وجه الكلام ووجه الحق.

قلت: على هذا يكون من مجاز الزيادة في القول والله أعلم.
وقال الناصر عليه السلام: اليد في كلام العرب تقال على ستة أوجه:

أحدها: بمعنى الجارحة وجمعها أيدي، وبمعنى النعمة وتجمع على أيادٍ، وبمعنى القدرة، وبمعنى الملك يقال هذه الدار في يد فلان أي في ملكه وتصرفه، وبمعنى الأمر والسلطان يقال: يد الأمير أعلى من يد الوزير، وله على الرعية يد أي طاعة وبمعنى الصلة في الكلام والزيادة كقولك: هذا ما جنت يدك أي جيته أنت، وليست حقيقة إلا في الجارحة

«وقوله تعالى حاكياً عن الكفار والمساكين ﴿يَا خَسِرْتُمْ عَلَىٰ مَا كُنْتُمْ تُحِبُّونَ﴾ من المجاز أيضاً لتعذر حمله على الحقيقة لأن الخسب حقيقة شق الحيوان والماحية وكلاهما لا يجوزون على الله تعالى فكان مجازاً «لأن الخسب هنا» أي في هذه الآية «عبارة عن طاعة» التي أمر الله بها «والعلاقة» هنا بين الطاعة وبين الخسب «تسمية الحال» وهو الطاعة «باسم محله» وهو الخسب

(١) (ص) بمتابعته.

(٢) الرمر (٥٦)

والجهة لأنه لا بد للطاعة من محل وجهة تفعل فيها «والمحل» الذي هو الجنب والجهة التي تفعل فيها الطاعة هو «غير الله» سبحانه وتعالى وإنما كان هذا تسمية للحال باسم محله «لأن ذلك تعبير عن الطاعة بكلمة الجنب الذي هو الجهة الحاصلة تلك الطاعة منها»^(١) لأن الجنب يطلق على الجهة حقيقة كما يقال: أخصب جنب القوم أي جهتهم وأشد الأحفش شعراً:
النَّاسُ جَنْبٌ وَالْأَمِيرُ جَنْبٌ

وكما قال الشاعر: وهو النابعة الديباج يصف قرن ثور الوحش خارجاً
من جنب صفحة كلب الصيد حين أرسله على الثور فطاحه:

«كأنه» أي القرن» خارجاً من جنب صفحته» أي من جهة صفحة
الكلب والصفحة الجنب أي من جهة جانب الكلب:
«مَقُودٌ شَرِبَ نَسْوَةً عِنْدَ مَقْدَى»

السُّعُودُ بالتشديد وفتح السين «الحديقة التي يشوى بها اللحم، والشرب
يفتح الشين الجماعة يجتمعون على الشراب ولما جمع شارب مثل صاحب
وصحب ثم يجمع الشرب على شُرُوب قال لأعشى:
هُوَ الْوَاهِبُ الْمُسَبِّغَاتِ الشُّرُوبِ بَيْنَ الْحَرِيرِ وَبَيْنَ الْكَتَنِ
والمفتاد التنوير والموضع الذي يشوى فيه اللحم.

«وأضيف» أي الجنب» إلى اسم الله تعالى لأنه عبارة عن طاعته» فكما
تصاف الطاعة إلى الله سبحانه وتعالى بصفات ما هو عبارة عنها إليه تعالى ومثل
هذا قوله:

أَمَا تَتَقَسَّيْنَ اللَّهَ فِي حَنْبٍ عَاشِقِي لَهْ كَبِدٌ خَرًّا عَلَيْكَ قَقْطُعُ
قال عليه السلام: «و» أما «رحمن ورحيم» فليهما «حقيقتان دينيتان»
كالمؤمن والكافر «لا لغويتان» في حقه تعالى أي أطلقنا عليه جل وعلا بتعليم
الشارع وأمره «لأنهما لو كانا مجازاً» في حقه تعالى عبر بهما عن المسبيل النعم على

(١) (ب) فيها.

العباد والممهل العصاة والقابل التوبة ونحو ذلك «لأفتقرا إلى القرينة» إذ لا بد لكل محاز من القرينة كما سبق ذكره «وهما لا يفتقران» إليها «بل لا يجري لفظ رحن مطلقاً أي مصافاً وغير مصاف «و» لا يجري لفظ «رحيم» حال كونه «غير مصاف إلا له تعالى» دون غيره وأما إذا أصيب رحيم فإنه يقال فلان رحيم بعشيرته «ولو كاساً» أي رحن ورحيم «لغويتين» أي حقيقتين لغويتين «لاستلزاما التشبيه» له جل وعلا عن ذلك بذى الحنو والشفقة والرقّة من خلقه «وقد مر إبطاله» أي إبطال التشبيه.

قلت: ولا بد في كونها محازين في حقه تعالى وقرينتهما العقل والسمع وذلك أنه شبه فعله تعالى بالخلقين من إسبال العم عليهم في الدنيا والآخرة وإمهالهم والستر عليهم في دار الدنيا وقول التوبة ونحو ذلك بفعل ذي الحنو والشفقة والرقّة، ولا يلزم من تشبيه فعله سبحانه بفعل المخلوق تشبيهه جل وعلا بشيء من خلقه كما سذكره من بعد في رحمة الله تعالى

ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَهُوَ حَادِثُهُمْ﴾^(١) ﴿وَنُحِيرُ الْمَاكِرِينَ﴾^(٢) ونحو ذلك وأيضاً قد ثبت أن رحمة في حقه تعالى مجاز فكذلك ما اشتق منها وهو رحيم ورحمن والله أعلم

ورحيم» ورحمن مع كونها حقيقتين دينيتين مختلفان فرحيم «منقول» من معناه اللعوي إلى المعنى الشرعي «ورحمن غير منقول» من معنى لعوي إلى غيره «إدلم يطلق» أي رحن «على غيره» حل وعلا «لغة» أي في لغة العرب «البتة» أي في كل حال لا مفيداً ولا غير مفيد يقال لا أفعله بنة ولا أفعله التة لكل أمر لا رجعة فيه ونصبه على المصدر «وقولهم» أي قول بعض بني تميم المعتزين بمسيلة الكذاب «رحمن اليامة» يريدون مسيلة لعنه الله قال قائلهم فيه:

وأنت غوث الوري لا زلت رحماناً

لا ينقض ما ذكرناه لأنه «كقول الصوفية» الله للمرأة الحسناء «اعتقاداً

(١) التة (١٤٢)

(٢) آل عمران (٥٤).

منهم أن ربهم يحل في الصورة الحسنة وكذلك قول أهل التمام في مسيلة
لاعتقادهم أنه منزل منزلة ربه في وجوب طاعته لكونه رسول الله بزعمهم أو
تسمية المضاف باسم المضاف إليه «تعالى الله عن ذلك» علواً كبيراً.

«وأما رحمة الله» التي وردت في القرآن الكريم وفي غيره «فمجاز لأن
العلاقة» ما بين المدلول الحقيقي والمجازي^(١) «المشابهة بين فعله تعالى وفعل
هي الحنو والشفقة من خلقه» ولا يستنزم ذلك المشابهة في الذات لأن المشابهة
في الفعل غير المشابهة في الذات

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يُحَادِّثُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿مُسْتَدْرِجُهُمْ﴾^(٣)

وقوله عز وجل: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾^(٤) وغير ذلك كثير

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سَتَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾^(٥) مستعار من قول
الرجل لمن يتهده: سافرغ لك يريد سافرغ للإيداع بك عن كل شيء يشغلني
فهو كناية عن الوعيد على أبلغ وجوه.

قال عليه السلام: «جميع ذلك» أي إطلاقاً ما هو محاز على الله تعالى
«ولا يكون إلا سماعاً اتفاقاً» بين أكثر العلماء لا أنه لا يجوز إطلاق شيء من
المجاز على الله تعالى إلا بإذن شرعي.

وقد جوز بعضهم إطلاق المحاز على الله تعالى إذا قيد بما يرفع الإيهام
وإن لم يرد به سمح.

(فصل)

«ولا يجوز أن يجري على الله تعالى من الأسماء إلا ما تضمن مدحاً» له
جل وعلا «إجماعاً» بين المسلمين «لقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ

(١) (ش) لأن العلاقة فيها بين المعنى الحقيقي والمجازي

(٢) النساء (١٤٢)

(٣) القلم (٤٤).

(٤) الأفعال (٣٠).

(٥) الرحمن (٣١).

بها وفروا الذين يلحدون في أسمائه^(١) أي يميلون فيها فيدعونه بما لا يجوز إطلاقه عليه.

واعلم. أن العلماء يختلفون في أسماء الله تعالى هل هي مقصورة على تسعة وتسعين اسماً أو غير مقصورة على ذلك؟

فقال بعضهم: إنها مقصورة على ذلك العدد لما روي في البخاري ومسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «أن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة»

وذهب آخرون إلى أن أسماء الله وصفاته زائدة على هذا العدد وحجتهم الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «ما أصاب أحدكم هم ولا حزن فقال اللهم إني عبدك وابن عبدك وناسيتي بيدك ما أصابني حكمك عدل في قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك: أن تجعل القرآن ربيع قلبي ونور بصري وحلاًء حزن ودهاب همي إلا أذهب الله حزنه وهمه وأتوبك مكيه ويرعاه»

حكى هذا الإمام يحيى عليه السلام في الشامل قال. والمختار أن أسماء الله تعالى وصفاته زائدة على تسعة وتسعين لأمرين:

أما أولاً: فلأنه قد ورد في القرآن ما ليس مذكوراً في رواية أبي هريرة من الصفات المفردة كقوله تعالى ﴿المولى والصير، والمالب والقريب، والرب، والناصر﴾.

ومن الأسماء المصافة كقوله تعالى ﴿شديد العقاب، غافر الذنب وقابل التوب، مولج الليل في النهار﴾ وغير ذلك.

وأما ثانياً: فلما ورد في الخبر المتقدم.

قال «الجمهور» من العلماء «ولا يفترض شيء من أسمائه تعالى «إلى» أذن

(١) الأعراف (١٨٠)

«السمع إلا المجاز» كما تقدم.

وأما الحقيقة فيجوز إطلاقها عن الله سبحانه مهما تضمنت مدحاً من غير أذن الشرع ما لم تُوجَّه الخطأ كالمفاضل والمقاييس واللفظن والذكي فلا يجوز إطلاقه على الله تعالى وإن كان معناه حاصلاً في حق الله تعالى لإيهامه الخطأ.

وأما الأسماء المشتركة التي يصح بعض معانيها في حق الله تعالى دون بعض فلا يجوز إطلاقها عليه جل وعلا إلا مع نصب القرينة الصارفة عن الخطأ قال عليه السلام: «قلت» وما سَمَى الله تعالى به نفسه من الحقائق الدينية كرحمن ورحيم يعني فإنه يحتاج إلى الأدن السَمي وهذا على ما اختاره عليه السلام من أنها حقيقتان ديبستان، وأما من ذهب إلى أنها عبارتان فحكمهما حكمه

وقال الإمام «المرتضى» محمد بن يحيى عليه السلام «و» أبو القاسم «اللمخي» وأكثر أصحابه العداديين «وجمهور الأشعرية» وهو قول أكثر المجرة: «بل والحقيقة» تقتصر إلى أذن السمع في إطلاقها على الله تعالى كالمحار، وهؤلاء هم الذين يقولون إن أسماء الله تعالى توقيفية

قال السجري. وهذا الخلاف إما هو في الأسماء وأما وصفه بصيغ الأفعال نحو يخلق ويرزق أو خلق ورزق فلا يمنع من أحد.

«قلنا. إذا» أي لو كان كما رعمتم «الامتنع وصفه تعالى بما يحق له» من الأسماء المتضمنة للمدح «ومن عرفه ولا تبلىه الرسل» إن جوزنا ذلك وهو أن يكون في المكلفين من الجن والإنس من لا تبلغه الرسل وينمرد التكليف العقلي عن السمي «ولا مانع» من وصفه تعالى بما يحق له من الحقائق المتضمنة^(١) للمدح ممن كان كذلك «عقلاً» أي من جهة العقل بل يحكم العقل بأن وصفه تعالى بما يحق له حسن وثناء عليه وتمجيده له جل وعلا.

قلت: وانفراد التكليف العقلي عن السمي عن أي المكلفين بعيد وقد

(١) (ص) المتضمنة.

تقدم ذكر ذلك في أول الكتاب في سبق قوله تعالى: ﴿وما كنا معذنين...﴾ الآية.

قال «القاسم» بن إبراهيم عليه السلام «و» هو «ظاهر كلام الهادي عليه السلام» وغيرهما من قدماء أهل البيت عليهم السلام «و» لفظ «شيء» لا يجوز أن يُجرى على الله تعالى اسماً له، جل وعلا «إلا مع قيد» وهو قولنا «لا كالأشياء» فيقال: الله سبحانه شيء لا كالأشياء «ليفيد المدح» لله والتثنية له عن مشابهة غيره.

وقال الإمام «المهدي» أحمد بن يحيى المرتضى «عليه السلام وأبو هاشم» من المعتزلة ومن تبعهما: بل «يجوز» أن يجري شيء اسماً لله تعالى «بلا قيد مطلقاً» أي عقلاً وسمعاً.

قالوا: أما عقلاً: فعلى قاعدة اللغة «إذ يفيد لفظ شيء كونه تعالى معلوماً» لأن الشيء في اللغة ما يصح العلم به على أفراد، وقولهم على امراده لتحرح الصفات فليس «بأشياء ولا» يصح العلم بها على امرادها والله تعالى أحل المعلومات

وأما سمعاً: فلورود ذلك في قوله تعالى: ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم﴾^(١) وقوله: ﴿والله بكل شيء عليم﴾^(٢)

«قلنا: ليس كون الاسم» ذالاً على أن مستماه معلوم هو المصحح لإطلاق ذلك الاسم على الله تعالى وإن كان حقيقة لغوية إذ «العلم» بهذه المثابة^(٣) «يفيد كون مستماه معلوماً وليس بمدح كقولهم لعنه الله» فإنه يفيد كون مستماه معلوماً وليس بمدح وقد عرف بما تقدم من الإجماع وغيره أنه لا يجوز أن يجري لله تعالى من الأسماء إلا ما تضمن مدحاً ولا مدح في إطلاق لفظ شيء على الله سبحانه من غير قيد لا كالأشياء.

(١) الأنعام (١٩)

(٢) البقرة (٢١٢)

(٣) (من) زيادة أي في قوله إذا العلم بهذه مثابة أي يفيد إلح مأي لا فائدة في إثباتها إذ قوله يفيد خبر المبتدئ وليس تفسيراً تمت.

«وإن سلم» أن كون الاسم دلاً على أن مسماه معلوم يكفي في حواز إطلاقه على الله فلا نسلم لكم أن لفظ شيء يفيد ذلك في حق الله تعالى إذ «لم يفد» أي لفظ شيء «كونه تعالى معلوماً إلا مع قيد لا كالأشياء» وأما بغير ذلك القيد فلا يفيد كونه تعالى معلوماً لأنه لا يعرفه إلا من لم يشبهه تعالى بغيره.

ولفظ شيء لا يدل على أنه شيء ليس كمثله شيء بل هو محتمل للجسم والعرض وغيرهما فلم يفد لفظ شيء كون الله تعالى معلوماً البته.

وقال «أبو علي وأبو عبد الله البصري» من المعتزلة وغيرهما: «بل» إنما يجوز أن يجري لفظ شيء اسماً لله تعالى «سماً» فقط، لا عقلاً فلو لم يرد به السمع لم يجر إطلاقه عليه «إذ هو كاللقب» واللقب هو الاسم الموصوع لتعيين مسماه من غير أن يدل على معنى فيه كالعلم عند النحاة نحو زيد وعمرو وفرعون وإبليس ولا معنى له سوى تمييز الأشخاص وتعيينها فهو لتمييز الغائب وتشخيصه كالإشارة الحسبة إلى الجاهل ولطفاً لا يجري اللقب على الله تعالى اتفاقاً لما لم يفد مدحاً.

«قلنا: يمنع» إطلاق لفظ شيء على الله تعالى بغير قيد عقلاً وسمعاً «لأنه لا يفيد كونه تعالى معلوماً من غير قيد ولا تضمن مدحاً وليس يعلم» أي ليس بلقب «فلم يفد» في حقه تعالى «دلالة» والحكيم لا يتخاطب إلا بالمفيد «إذ هو مقتضى الحكمة» «و» أما ما احتجوا به من السمع مثل «قوله تعالى «والله بكل شيء عليم» فإنه «عام للأشياء المتشابهة» من سائر المخلوقات «و» الشيء «الذي ليس كالأشياء» وهو الله سبحانه وتعالى فهو في المعنى مقيد ولكنه لما كان المقصود بشيء في هذا الموضع العموم لم يمكن ذكر القيد الذي لبعض الأشياء لدخوله في ضمن الشيء الذي ليس بمقيد.

وكذلك كل لفظ عام لما هو مقيد في المعنى وما هو غير مقيد إذا أتى به وأريد به العموم فإنه لا يمكن ذكر القيد وإن كان القيد مقصوداً في المعنى كقوله تعالى «قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد» أي أي شيء من الأشياء المتشابهة والشيء الذي ليس كالأشياء.

واعلم أن لفظ شيء أعم العدم لوقوعه على ما يصح أن يعلم ويخبر عنه
ولذلك صح أن يقال: الله سبحانه شيء لا كالأشياء أي معلوم لا كسائر
المعلومات، ولم يصح أن يقال: جسم لا كالأجسام لأن الجسم هو الطويل
العريض العميق فإذا قيل لا كالأجسام كان مبالغاً فيه، وأما المعلوم فلا يسمى
شيئاً إلا على طريق المجاز كما سبق ذكره.

(فرع)

«والجلالة» وهي لفظ الله تعالى واسم الله تعالى بإزاء مدح له جل
وعلا لأن معانيها. الجامع لصفات الإلهية التي لأجلها تحق له العبادة والعبودية
لأن جميع هذه الصفات تصهم من إطلاق هذه اللفظة وهذا مذهب الجمهور
من أهل علم الكلام.

فعل هذا هو غير مشتق، وكذلك روي عن سيويه والأخفش من أئمة
اللغة أنه غير مشتق.

وقال أبو القاسم البلخي وغيره: يل هو مشتق وأصله إله فحدثت الهمزة
وعوض عنها الألف واللام وأدغمت أحد اللامين في الأخرى

وقيل: أصله الإله فقلت حركت الهمزة إلى اللام قبلها وحذفت
وأدغمت أحد اللامين في الأخرى ثم فُحِمَ إذا كان قبله ضم أو فتح ورفق إذا
كان قبله كسر، واحتلفوا مما اشتق:

وقيل: من الوله، وهو التعبير في الشيء.

وقيل: من ألهم إلى فلان أي سكت إليه

وقيل: من لآة أي احتجب.

وقيل: من التأله وهو التعبد والتشك وقيل: غير ذلك وقد استوفينا في
الشرح.

والأقرب هو الأول وهو أنه غير مشتق لأنه لو كان مشتقاً لزم أن لا
يسمى الباري جل وعلا الله في الأول إلا بعد ولله العباد ونحوه مما زعموا أنه

مشتق منه فقط وهو ظاهر البطلان إلا أن يقال^(١) إنه يجوز الاشتقاق من اسم ما سيحصل كما سيجيء إن شاء الله

وأيضاً: لو كان مشتقاً لكان معنى الإله واللّه واحداً وهو من يُحق له العبادة وهذا وإن قاله بعضهم فإن اشتهور عند المحققين خلافه وهو أن الله والإله مختلفان:

فالإله هو من يُحق له العبادة ومن ثم سُمّت العرب الأصنام آلهة لاعتقادهم أنها تحق لها العبادة.

وأما الله: فإنه لم يطلق في جاهلية ولا إسلام إلا على ربنا جل وعلا ذكر هذا النحوي في شرحه.

فثبت بما ذكرناه أن لفظ الجلالة اسم له جل وعلا بإزاء مدح «وليس يعلم» له تعالى لأن الأعلام لا تفيد معنى سوى تمييز مستأها.

وقالت «الحق» وهم أهل (علم النحوي) «بل هي» أي الجلالة «علم» له تعالى كسائر الأعلام العالية.

قالوا: أصله إله فحذفت منه الهمزة وأدخل اللام لرفع الشيع الذي ذهبوا إليه من تسمية أصنامهم آلهة وأدغمت لام التعريف في اللام التي بعدها ولزمت كالعوض من الهمزة المحذوفة ومن ثم تُقطع الهمزة في النداء.

«قلنا: العلم» إنما «يوضع لتمييز ذات عن جسامها والله تعالى لا جنس له» فيميز بعضه عن بعض «لما مر» من أنه الأحد الذي ليس كمثله شيء.

«قالوا: أصل الله إله بمعنى مألوه أي معبود» والإلهة لعبادة «واللام بدل من الهمزة» كما ذكرناه آنفاً «فهو من الأعلام الغالبة» على مستى واحد بعد أن كان ذلك الاسم يصح إطلاقه على ذلك المستى وعلى غيره لأنه «كان عاماً في كل معبود» حقاً أو غير حق «ثم اختص» بعد دخول الألف واللام وكثرة الاستعمال «بالمعبود حقاً» وهو الله رب العالمين فصار لا يفهم من لفظ الله إلا

(١) في نسخة إلا أن يقال يصح الاشتقاق فما سيجد لي الاستنبال كما سيوجد إن شاء الله تعالى

ربما جل وعلا وذلك «كالصُّعق» فإنه في الأصل صفة «كان عاماً لكل من أصابته الصاعقة» وهي المهلكة من ريح أو غيرها «ثم اختصر» أي لفظ الصُّعق لأجل العلة وكثرة الاستعمال «رجل» واحد فصار لا يفهم من إطلاق لفظ الصُّعق إلا ذلك الرجل وهو خويبد بن ثعلبة احتملته الريح فذهبت به فهات قال الشاعر:

وإن خويبداً فابكي عليه قبيل الريح في البلد التهامي

«فلما ابتداء جعلها» أي الخلالة «للباري سبحانه وتعالى اسماً وقت الشرك به» جل وعلا من الكفار «قريب من دعوى علم الغيب» الذي لا يعلمه إلا الله سبحانه فمن أين لهم أنه جل وعلا لم يُسمَّ بهذه اللفظة الشريفة قبل خلقه للكفار «بل أظهر أنها اسم له تعالى قبل ذلك» يدعوها الملائكة المقربون وغيرهم عن خلق الله سبحانه وتعالى بإلهام الله سبحانه لهم إلى ذلك وتعليمه إياهم.

«وواحد» واحد اسمان له تعالى «إِله» مدح إلهما بمعنى المصدر بصفت الإلهية التي لا يشاركه فيها أحد»

أعلم أن لفظ أحد وواحد يستعمل في معاني قد يراد بها واحد العدد وقد يراد بها ما لا يقبل التجزئ ولا تقسام، وهذان المعنيان مستحيلان في حقه تعالى، وقد يراد بها المحتصر بصفت الكمال أو بعضها على حد يقبل المشاركة له فيها كما يقال: فلان وحيد عصره، وهذا أيضاً مستحيل في حقه تعالى

وقد يراد بها واحد القَدَم والإلهية المستحق للعبادة وهو المنفرد بصفت الكمال على حد يستحيل أن يشاركه فيها مشارك، وهذا المعنى هو الذي يجوز إطلاقه على الله تعالى.

«ولا يجوز أن يكونا له» جل وعلا «بمعنى أول العدد لعدم تضمنه المدح» كما ذكرناه آنفاً، ولأنه يدرم منه التشبيه لاقتضائه التناهي والتحديد.

(فائدة): قال في كتاب الباهر المصنف على مذهب الناصر عليه السلام ما لفظه: اختلفوا في الواحد هل هو من العدد أو لا^(١).

فقال أهل الهندسة والحساب: أول العددين لأنه يحتمل التضعيف والتنصيف والواحد يقبل التضعيف ولا يقبل التنصيف وكذلك ما لا نهاية له لا عدد له لأنه لا يقبل لا التضعيف ولا التنصيف.

وقال قوم: أول العدد الواحد لأنه منه يبدأ وعليه يُبنى، والجميع يتفقون على أنه تعالى واحد ليس من طريق العدد لأن ما يكون من طريق العدد يبدأ به ويضم نوعه وجنسه ومثله به فيُعَدُّ وهو تعالى منفرد^(٢) بذاته لا ثاني له فيُعَدُّ معه ولا يذكر مع غيره تعظيماً له بل يعرف بذكره ويذكر غيره ولهذا قال تعالى: ﴿وَإِلَهُهُ وَإِلَهُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ﴾^(٣) فرد الكناية إليه وحده دون الرسول فاعرف ذلك. انتهى.

قلت. وهذا حق ولهذا أنكر ابن عباس على الرجل الذي قال بين يديه ومن يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعص الله فقد غوى فنهاء عن ذلك فقال قل: ومن يعص الله ورسوله فقد غوى. روه في أصول الأحكام.

وروى عدي بن حاتم. أن رجلاً خطب عند رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقال: من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال له رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم. «بئس الخطيب أنت قل: ومن يعص الله ورسوله» رواه مسلم، ولأبي داود قريباً منه، وللنسائي كذلك.

(فصل)

في الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل

قال عليه السلام: «وصفات الذات نحو قديره وحى وعالم وسميع

(١) (ص) أم لا.

(٢) (ص) واحد منفرد

(٣) التوبة (٦٢)

وبصير وقديم ، وما لم يكن باعتبار أمر يفعله وهو يوصف به جل وعلا في الأزل.

وأما صفات الفعل فقال «المرتضى» محمد بن يحيى عليه السلام : «وصفات الفعل» هي «ما يصح إثباتها ونسبها نحو» قولنا «خالق الخلقه تعالى» فهذه صفة إثبات «غير خالق للمعاصي» وغير خالق في الأزل هذه صفة نفي .

فعل هذا : صفات الذات ما كن لا يجوز فيه التصاد ويوصف تعالى بها في الأزل.

وصفات الفعل ما دخله التصاد ولا يوصف بها إلا بعد وجود المخلوق كخالق ودارق ومحبي ومبغض.

«واختلف في مسألتين : الأولى منها . «مالك ورب» : فقال الإمام «المهدي» أحمد بن يحيى عليه السلام «وغيره . وهما صفة ذاتية» له تعالى «إذ هما معنى قادر» قالوا : لأن المالك في اللغة هم من يملك التصرف التام من غير عجز ولا مع وهذا هو معنى القادر . وأما رب فهو معنى مالك وقد ثبت أن مالك بمعنى قادر .

وقال أبو القاسم «البلخي» وغيره وهو قول المرتضى عليه السلام : «بل هما» أي مالك ورب «صفة فعل لأن الملك لا يكون إلا بعد وجود المملوك ، والرب من التربية ولا يكون إلا بعد وجود المربي» فعل هذا لا يوصف تعالى عندهم بأنه مالك ورب في الأزل .

قال عليه السلام : «والحق أنهما صفتا ذات لا بمعنى قادر» كما ذكره الإمام المهدي عليه السلام «إذ لا يدلان على معنى قادر مطابقة» أي دلالة مطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له «بل» إنما يدلان على معنى قادر «التزاماً» أي دلالة التزام وهي دلالة اللفظ على لازم ما وضع له «كعالم» فإنه يدل على فاعل المحكم مطابقة وعلى قدر التزاماً إذ من لازم الحكيم أن يكون قادراً .

«ولا قائل» من أهل علم الكلام ولا غيرهم «بأن عالماً بمعنى قادر»

لاختلاف مدلوليهما^(١) «وليست» أي مالك ورب «وصفتي فعل» كما ذكره أبو القاسم ومن معه «لثبوتها لغة لمن لم يفعل ما وصعا^(٢) له» من حيث ثبت أنه «يقال: فلان رب هذه الدار وإن لم يصنعها» أي ينيها «أو يزد فيها» أو ينقص منها.

«و» يقال: «فلان مالك ما تخلف أبوه من المال وإن لم يحدث فعلاً» فيها خلفه أبوه «فهما حيث صفتان له تعالى باعتبار كون المملوك له» أي لله جل وعلا «فقط» أي لا ينظر إلى فعل «وهما حقيقتان قل وجود المملوك لا محازاً» كما ذهب إليه بعض علماء العربية فيما يشتق من المستقبل «لما سيأتي إن شاء الله تعالى» في مسألة خالق ما سيكون وهذا اختيار الإمام عليه السلام في هاتين الصفتين.

والذي يظهر لي فيها أنها صفتا فعل لأنها ثبتا لله سبحانه باعتباره فعل وهو خلقه وإحداثه للمملوك والمربوب ومملكه حل وعلا له.

وأما قولهم: فلان رب هذه الدار لم يصنعها: فإنه لا بد له من عمل في الدار قليلاً أو كثيراً إما بالشراء لها أو بالتعم والحيازة^(٣) أو قبول الهبة أو نحو ذلك.

وأما قولهم: فلان مالك ما خلف أبوه: فإنه قد نزل حكم الله سبحانه بتخليكه الميراث منزلة فعله والله أعلم.

«والثانية» من المسألتين المختلف فيهما:

«حليم وغفور» بعد الاتفاق بين أبي علي وأبيه أبي هاشم: أنه لا يوصف جل وعلا بهما إلا بعد خلق العالم بل بعد وقوع العصيان ولكن اختلفا هل هي راجعة إلى الإثبات أو إلى النفي.

فقال «أبو علي» ومتابعوه: «وهما من صفات الفعل» أي يرجعان^(٤) إلى

(١) (أ) مدلولهما.

(٢) (ص) ما وضعنا.

(٣) (أ) أو الحيازة.

(٤) (ض) أي راجعتا.

الإثبات «أي» هو تعالى «فاعل للعصاة صد الانتقام» أي صد المعاقبة «من إسبال النعم» عليهم «والتمهيل» لهم «وقبول توبة التائب» منهم ونحو ذلك من التفصلات.

وقال «أبو هاشم» بل «ما» «صِفَتَا نبي» أي راجعة إلى النفي «أي تارك الانتقام» من العاصين عقيب عصياتهم أي لا يعجل بالانتقام منهم.

قال عليه السلام. «قلت» وهو الحق لأنه معناه لغة أي في لغة العرب لأنهم يقولون: حلم فلان عن فلان أي لم يعاقبه أو لم يعجل بعقوبته، وكذلك غفر له أي لم يعاقبه.

(المرج)

«والله خالق ما سيكون» وإن كن صفة فعل فهو «حقيقة وفاقاً لبعض أهل العربية وأبي هاشم، فلا يعثر» إطلاقه على الله سبحانه وتعالى «إلى السمع» لكونه حقيقة هذه الرواية عن أبي هاشم رواها الإمام المهدي عليه السلام في الدامخ قال:

قال أبو هاشم. بل حقيقة في الماضي والمستقبل كالحال لأنها صفات لم صدر منه الفعل مطلقاً من غير نظر إلى زمان

وفي هذه الرواية مظهر لما سيأتي قريباً إن شاء الله تعالى وقد بسطنا الكلام في الشرح فليرجع إليه.

وقال «الجمهور» من علماء أهل علم الكلام وغيرهم:

«بل مجاز» في حقه تعالى وفي غيره «لعدم حصول معنى المشتق منه وهو الخلق» لأنه مشتق من الخلق فوجب أن يتسع حال الحدوث كما في أسود وأبيض ونحوهما فإنها لما كانت مشتقة من السواد والبياض ونحوهما لم يُسمَّ أسود وأبيض إلا ما فيه سواد أو بياض حال الوصف، ولا يوصف بذلك محل سواد قد عدم عنه أو سيوحد، قلوا: وهذا معلوم من اللغة، «ولافتقاره إلى القرينة» إذ لو أطلق لفظ خالق ونحوه لم يفهم منه إلا حصول مصبوه وقت التكلم أو في الماضي، وأما المستقبل فلا يفهم منه إلا بقرينة وهذا في اشتقاق

الصفة من المستقبل.

وأما اشتقاقها من الماضي كضارب لمن قد وقع منه الضرب في المدة المتقدمة فحكى في الفصول عن الجمهور أنه يكون مجازاً، وأنه يشترط في كونه حقيقة بقاء معناه مطلقاً.

وحكى عن أبي هاشم وابن سيناء: أنه لا يشترط بقاء معناه مطلقاً بل يكون في الماضي حقيقة كالحال.

قال. وقيل إن كان بقاءه ممكناً لوجود أجزائه دفعة كضارب اشترط، وإلا فلا كمتكلم قال وهو في الاستقبال محرز اتفاقاً انتهى.

فعرفت ضعف الرواية عن أبي هاشم وأنه إنما خالف في اشتقاق الصفة من الماضي، وقوله هو الحق أعني أنه حقيقة في الماضي كالحال لأنه يقال: فلان ضارب وقاتل لمن وقع منه الضرب أو لقتل من غير نظر إلى بقاء المشتق منه وإيقطاعه، لأن الموجب للحقيقة هو حصول معانها اللعوي وهو حصول المشتق منه وقد حصل وهذا هو السابق إلى الفهم

حق لو قال قاتل فلان ضارب لم يترجح فهم الحالية منه على المضي بخلاف المستقبل فإنه لا يفهم إلا بقرينة والله أعلم.

والذي حكاه عليه السلام عن بعض أهل العربية لم أقف عليه لأحد مهم إلا أنه حكى عن الكسائي وغيره أن اسم الفاعل يعمل عمل فعله وإن كان بمعنى المضي وهذا بمعزل عن الحقيقة والمجاز والله أعلم. قال عليه السلام: «قلنا» رداً على الجمهور: «الاشتقاق لا يفترض إلى حصول معنى المشتق منه إذ ليس» حصوله «مؤثر فيه» أي في صحة الاشتقاق بل للواضع أن يشتق من اسم ما سيحصل له مثل تسميته له أي لما سيحصل، فكما صح تسمية الواضع لما سيحصل كذلك يصح الاشتقاق بما سيحصل ولا مانع من ذلك.

ويمكن أن يقال: المخالف لم يجمع من ذلك، وإنما مع كونه حقيقة^(١)

(١) (ض) من كونه

وكذلك تسمية ما سيوحد مجازاً كسمية المعلوم شيئاً كما سبق تقريره والدليل على ذلك: سبق الفهم والقرينة والله أعلم.

قال عليه السلام: «وقد حصل» أي ذلك الاشتقاق في مثل قولنا زيد ضارب غداً والله سبحانه خالق يوم القيامة «حيث يطلق» ضارب وخالق «على المشتق له قبل حصول معنى المشتق منه وحاله وبعده على سواء» فيقال: الله خالق آدم في الثالث، ودارق العباد في الثاني، ويوم القيامة في الأول، فجعله حقيقة في أحدها مع استوائها في الإطلاق عليها تحكم

«و» أما «نصب القرينة فهو لا بد منها لكل واحد من الثلاثة» المعاني الماضي والحال والاستقبال «وعرف ذلك بالاستقراء وليس ذلك» أي نصب القرينة «إلا للاشتراك فقط» أي لكونه اسماً مشتركاً بين الثلاثة المعاني كالقرء والعين «ففي دعوى الحقيقة في المعنى دون البعض تحكم» أي مجرد دعوى بغير دليل.

ويمكن أن يقال: إنه مع الإطلاق لا يفهم منه إلا الحالية والمضي دون الاستقبال إلا بقرينة وهذا هو المتبادر إلى الفهم والله أعلم.

«وأيضاً: لا مانع من أن يقال. الله تعالى خالق ما سيكون قبل ورود السمع، فلو كان مجازاً لامتنع» القول به لما ثبت من أنه لا يجوز أن يطلق على الله سبحانه شيء من الأسماء المجازية إلا بإذن سمعي.

ويمكن أن يقال: إن وصف الله سبحانه بما يفعله قطعاً يجوز وفاقاً بغير إذن سمعي، وإن كان مجازاً كما تقدم من رواية النجدي نحو: مثيب الأنبياء ومعذب الأشقياء.

واعلم: أن الناس اختلفوا في كيفية ابتداء وضع اللغات.

فقال الشيخ أبو هاشم ومن تابعه: إنه كان بالمواصفة والمواطأة على أن يكون هذا اللفظ علامة لهذا المعنى

وقال الشيخ أبو القاسم وابن فورك والأشعري: بل ابتداء وضعها

توقيف بتعليم الله تعالى كما قال تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(١) ويجوز أبو علي الأمرين، وقد بسطنا الاحتجاج في الشرح وذكرنا ما هو المختار في ذلك.

(فصل)

«ويختص الله من الأسماء بالجلالة» وهي لفظ الله «ويرحم مطلقاً» أي سواء أضيف أم لا «ويرحم غير مضاف» أما مع الإضافة فيجوز: زيد رحيم بعشيرته ويجبرانه لأن الرحمة إذا علقت بشيء مخصوص فقد حرج لفظ رحيم عن إفادته عموم الرحمة في كل شيء المحتص بالله تعالى وكذلك زيد رحيم لأن جريه على زيد تقييد له «ورب كذلك» أي غير مضاف ولا مقيد

وقال أبو القاسم «السخي» يجوز أن يطلق رب على غيره تعالى غير مضاف ولا مقيد «إذ هو من الترية كما مر له» فهو اسم لكل مُرَبٍّ كما يقال: مالك لكل من ملك شيئاً، وأما مع التقييد فيجوز اتفاقاً كما قال صفوان بن أمية: لئن يَرَبِّي رجل من قريش أحب إلي من أن يَرَبِّي رجل من هوازن.

«قلنا» ردّاً على أبي القاسم. «ولا يحمله السامع على غير الله تعالى» مع عدم التقييد فامتنع إطلاقه على غير الله تعالى من غير تقييد

قلت: وينظر هل صرح أبو القاسم السخّي بذلك أو أبعد له من قوله في رب أنها صفة فعل ماحودة من الترية لأنه لا يمتنع اختصاصها بالله سبحانه مع الإطلاق إما بالغلبة وكثرة الاستعمال أو بترية مخصوصة لا يقدر عليها إلا الله سبحانه وتعالى وإن كانت صفة فعل والله أعلم.

ويختص الله سبحانه وتعالى «بذي الجلال وبدي الكبرياء وبديع السموات والأرض ونحوها» كسبوح وقلوس ومهيمن وعالم الغيب ومحبي الموتى ومولج الليل في النهار ونحو ذلك مما يشتمل على عاية التعظيم الذي لا يستحقه غيره تعالى.

«قال أئمتنا عليهم السلام» ويختص الله «بثابت في الأزل» فلا يقال ذلك

(١) البقرة (٣١)

في حق غير الله تعالى لأن معناه كمعنى موحود في الأزل «لا بقديم» فلا يختص به تعالى بل يجوز إطلاقه على غيره كما سيأتي إن شاء الله تعالى الآن.

«خلافاً لقوم في الطرفين:».

أما الطرف الأول. فقال من أثبت الدنوت في العدم لا يختص الله سبحانه بثابت في الأزل لأن سائر السموات ثابتة في الأزل وفرقوا بين الثبوت والوجود وقد مر الكلام عليهم.

وأما الطرف الثاني فقال أبو عبي الحسائي لا يجوز إطلاق لفظ قديم إلا على الله إذ معناه هو الموجود في الأزل، وحمل قوله تعالى: «كالمرجون القديم» من قبيل التوسيع والتجوز، وحالته أنه أبو هاشم فقال: معناه المتقدم على غيره في الوجود وهو الصحيح.

«قلنا لم تثبت الأشياء التي هي «غيره تعالى في الأزل» ولم توجد وهذا في الطرف الأول.

«و» أما في الطرف الثاني (أ): قلنا «قوله تعالى «كالمرجون القديم» (٢)» «وصف المرحون بالقدم وهو عود عذق لنحل ما بين شاريحه إلى مبه من السحلة

«و» لنا أيضاً «ثبوت نحو» رسم قديم» وبناء قديم «بين الأمة بلا تناكر» فلو كان مختصاً بالله لانكر ذلك العلماء، ولم يجمعوا على جوازه.

وأما قول من قال: إن ذلك توسع ومجاز فهو مخالف لما ثبت بين المسلمين من التخاطب به في غير الله بلا قرينة.

والى هنا انتهى بنا الكلام في القسم الأول من أقسام هذا الكتاب المبارك ونشرع في القسم الثاني بمعونة الله سبحانه، وهو الكلام في عدل الله سبحانه وتنزيهه وتقديسه عن التجوز ونحو ذلك.

(١) (من) فقال عليه السلام لنا

(٢) (٣٩) يس

قال عليه السلام.

«كتاب العدل»

الكلام في العدل راجع إلى أفعال الله سبحانه ما يجوز منها وما لا يجوز
والعدل في أصل اللغة: من أسماء الأضداد يقال: عدل أي أصف وحكم
بالحق، وعدل أي جار ومال عن الحق وهو مصدر

وقد يُراد به الفاعل مألوفة فيقال: هو عدل أي عادل كما يقال هو سر
أي بارٌ وحسنٌ يُطلق على الواحد والثنى والمجموع
قال زهير: فهم رصاً وهم عدلٌ.

وفي عرفها هو إصاف الغير بتوفير حقه واستيفاء الحق منه وترك ما لا
يستحق عليه مع القدرة عليه وهو مأخوذ من تعادل الشئين أي تساويهما وقد
يراد به الفاعل أيضاً فمن فعل ذلك سمّي عدلاً

وفي اصطلاح المتكلمين: هو العلم بتزويه الله تعالى عن فعل القبيح
وأن أفعاله كلها حسنة وقد يُراد به الماعل أيضاً وهو الذي لا يفعل القبيح
وأفعاله كلها حسنة وهذا في حق الباري تعالى.

فمعنى قولنا: إن الله عدل أي مرءٍ عن صفات النقص في أفعاله أي لا
يفعل القبيح وأفعاله كلها حسنة.

فمن اعتقد أن الله تعالى عسى هذه الصفة فهو من أهل العدل ولهذا

سُمِّيَتِ الْعَدْلِيَّةُ بِهَذَا الْاسْمِ أَي لِقَوْلِهِمْ بِذَلِكَ^(١)

وِيرَادُ فِي حَقِّ الْمَخْلُوقِ هُوَ مَنْ لَا يَمْعَلُ الْقَبِيحَ وَلَا يَخْلُ بِالْوَاحِبِ وَأَفْعَالُهُ كُلُّهَا حَسَنَةً، وَقَدْ أَشَارَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى هَذِهِ الْمَعْنَى بِقَوْلِهِ: «هُوَ لَعْنَةُ الْإِنصَافِ، وَاصْطِلَاحاً. مَا قَالَ الْوَصِيُّ» أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ لَمَنْ سَأَلَهُ عَنِ التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ فَقَالَ: «التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تُتَوَهَّمَهُ» وَالْعَدْلُ أَنْ لَا تُتَهَمَهُ» أَي الْبَرِّي تَعَالَى وَهَذَا الْكَلَامُ مِنْ أَفْصَحِ الْقَوْلِ وَأَبْلَغِهِ وَأَجْمَعِهِ لِلْمَعْنَى وَأَوْضَحِهِ أَلَّا تَرَى كَيْفَ أَحَاطَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِحَقِيقَةِ التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ فِي هَذَا اللَّفْظِ الْغَرِيبِ وَأَنَّ فِي ذَلِكَ مِمَّا بَاعْجَبُ عَجِيبٌ إِذْ لَا تَوْحِيدَ لِمَنْ تَوَهَّمَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَلَا يُوَصَفُ بِالْعَدْلِ مَنْ اتَّهَمَهُ جُلٌّ وَعِلَا فِي فِعْلِهِ.

(فصل)

«فِي حَقِيقَةِ الْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ مَطْلَقاً أَوْ شَرْعِيّاً
وَالْحَسَنُ مَا لَا عِقَابَ عَلَيْهِ» مِمَّا كَانَ وَاجِباً أَوْ مَسْذُوباً أَوْ مَبَاحاً وَهَذَا أَحْسَنُ حُدُودِهِ.

«وَالْقَبِيحُ صِدْقٌ» وَهُوَ مِمَّا يَعْاقَبُ عَلَيْهِ فَاعِلُهُ وَيُرَادُ بِهِ عَلَى بَعْضِ الْوُجُوهِ لِيَدْخُلَ فِي الْقَبِيحِ صَعَاتِرُ الذُّبُوبِ وَالْمَنَاحِيقُ الْوَاقِعَةُ مِنَ الْعَصِيَانِ^(٢) وَالْمَحَابِيبِ فَلَهَا تُوصَفُ بِالْقَبِيحِ عِنْدَ بَعْضِهِمْ وَلَا عِقَابَ عَلَيْهَا وَهَذَا أَيْضاً أَحْسَنُ حُدُودِهِ لَوْضُوحِهِ وَقِلِّ الْفَاطَةِ وَعَلَى هَذَا لَا وَاسْطَةَ بَيْنَ الْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ.

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ «قَالَ أَنَعْتَا عَلَيْهِمُ» وَالسَّلَامُ وَمُوَافَقُوهُمْ» مِنَ الزَّيْدِيَّةِ وَالْبَصْرِيَّةِ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ «لَا يُقْبَحُ الْعَمَلُ» عَقْلِيّاً كَانَ أَوْ شَرْعِيّاً «إِلَّا لَوُقُوعِهِ عَلَى وَجْهِ مِنَ الظُّلْمِ وَنَحْوِهِ» كَالْكَذِبِ وَالْعَبَثِ وَالْجَهْلِ وَكَثَرِ النِّعَةِ

قَالَ السَّجَرِيُّ. وَصَابِطُهُ أَنْ يَقُولَ الْوَجْهِ الَّذِي إِذَا وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَمَلُ كَانَ قَبِيحاً إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ حَيْثُ تَعَلَّقَهُ بغيره أَوْ مِنْ حَيْثُ الْفِعْلُ بِنَفْسِهِ.

فَالْأَوَّلُ الْكَذِبُ وَالْجَهْلُ إِذْ وَجْهُ قُبْحِهِمَا كَوْنُ مَتَعَلِّقِهِمَا لَا عَلَى مَا هُوَ بِهِ،

(١) فِي بَعْضِ النُّسخِ لِقَوْلِهِمْ بِالْعَدْلِ

(٢) فِي نَسْخَةِ الْمُؤَلَّفِ الْوَاقِعَةُ مِنَ الْعَصِيَانِ (وَمَنْ لَا عَظْلَ لَهُ)

والثاني لا يخلو إما أن يكون عدم الغرض في الفعل وهو العبث أو كان صرراً
نحالصاً وهو الظلم.

فإن قيل: فيقبح الظن الذي متعنه لا على ما هو به لحصول علة
القبح.

قلنا له مقتضى وهو الأمانة بحلاف الكذب والجهل انتهى.
ولعل كفر النعمة خارج عن هذا لتقسيم لأنه يتعلق بغيره وليس
متعلقه لا على ما هو به.

وأيضاً: فإن الجهل والكذب إنما قبحاً^(١) لكونها صفة نقص لا لكون
متعلقهما لا على ما هو به والله أعلم.

وكذلك القبيح الشرعي كالرنا وشرب الخمر فإنه لا يقبح إلا لوقوعه
على وجه إما كونه^(٢) مفسدة عند المعتزلة، أو كونه^(٣) مؤدياً إلى كفران النعمة
لمخالفته أمر المالك المنعم عند قنعا^(٤) أئمة أهل البيت عليهم السلام.

وإنما كان حد الحسن والقبيح مما ذكرنا^(٥) إذ الأصل في مطلق الأفعال
أي الأفعال التي ليس لها جهة قبح ولا حسن ظاهرين فالأصل فيها «الإباحة»
كالتمشي في الأرض وتناول الأحجار ولاشعار التي لا ملك لأحد فيها

وقال بعض «البغدادية» وهو أبو القاسم البلخي ومن وافقه «وبعض
الإمامية» وبعض «المقهاء» المراد بالمقهاء: الشافعية والحنفية والمالكية والحبشية
وهذه رواية صاحب الفصول عنهم «بل» إنما يقبح الفعل «لعينه» أي لذاته
وجنسه، قللوا: «لأن الأصل في مطلقها الحظر» أي المنع.

قال السجري: وقد تؤوّل كلام البغدادية بأن معنى كون القبيح^(٦) مثلاً
ذاتياً للظلم أنه لا يقع ظلم إلا وهو قبيح وكذلك الكذب وسائرهما فهو ذاتي
لما قد حصل فيه وجه القبح لا لمجرد ذات الفعل.

(١) (ض) قبحها.

(٢) (ض) لكونه.

(٣) (أ) القبح.

ومثله ذكره الإمام يحيى عليه السلام حيث قال. لا يخلو قولهم من أوجه ثلاثة: إما أن يريدوا بذلك أنه لا يتغير قبحه بحسب حال فاعله خلافاً لما يقوله هؤلاء الأشعرية فهذا لا سكره وهو خلاف في عبارة.

وإما أن يكون مرادهم أن قبح القبيح إما هو الأمر بحضه ووجه يقع عليه من غير أن يكون المؤثر أمراً خارجاً عن ذاته من فاعل أو علة فهذا جيد لا ننكره، وغالب ظني أن مراد أبي القسم هو هذا الوجه فإن وجوه القبح والحسن ظاهرة جليلة لا تغيب على مثله لتقدمه في الفضل

وإما أن يكون مرادهم هو أن القبح مضاف إلى ذات القبيح وعيه فهذا فاسد لأن المثليين قد يكون أحدهما قبيحاً والآخر حسناً

ومن حق ما كان ثابتاً للذات لا يختلف فيه الأمثال، وقد يكون المختلفان مشتركين في حكم هذه الأحكام^(١) فكان يلزم أن تكون متماثلة فبطل إسهاد هذه الأحكام إلى الذات انتهى

«فلما في الرد على المخالفة ولا تقم العقلاء من تناول شرعة» من ماء غير مختار أو عثى في الأرض «ولا تصوب من عقوب قبل معرفه إساحة الشرع» له ذلك ولو كان الأصل في مطلق لأفعال الحظر لدقت العقلاء من تناول الشربة أو عثى في الأرض أو تناول الأحجار التي لا ملك لأحد فيها، ولصويت من عاقبه لتعدييه في الفعل قبل معرفه أذن الشرع وقالت «الأشعرية وبعض الشافعية» والكرامية والكلائية من المجبرة «بل» إما يقبح الفعل «للهي» أي لشي الشارع^(٢) فالقبح كنها عندهم شرعية قالوا «إد لا يعلم حسن الفعل ولا قبحه» من العقل بل من الشرع تقريراً لمذهبهم في الخبر وأن العبد عندهم غير مختار في فعله.

«لنا» عليهم «ذم العقلاء الطالم والكذاب وتصويبهم من عاقبهما» وقد تقدم بسط الكلام في ذلك في فصل التحسين والتفويض «و» لنا في الاستدلال على أن الفعل لا يقبح إلا لوقوعه على وجه وأن الأصل في مطلق الأفعال

(١) (من) في حكم من هذه الأحكام. (٢) (من) لشي الشارع عنه

الإباحة «عدم ذَنْبِكَ» أي الدم ونصوب^(١) لمعاقبة «في» حق «من تناول شرية من ماء غير محار» أو استظل تحت شجرة أو نحو ذلك.

وأيضاً: فإن القبح قد يعلمه من لا يعلم النهي كالملاحدة ولهم لا يعلمون التَّاهِي فضلاً عن النهي.

وأيضاً: فإن الملاحد وغيره من لا يعلم النهي لو رأى صبيّاً يريد أن يترقى في بشر أو في مارٍ أو يمدّ يده ليلزم حجة لا تستحسن منعه من ذلك واستفح تركه إيّاه وإن لم يكن له برّجم ويكر ذلك مفسطة

وقالت «الأخشيديّة» من المعتزلة: «بل» إنما يقبح الفعل «للإرادة» المتعلّقة به من جهة فاعله أي لإرادة القبح.

قيل: وهو دور لأن الإرادة إنما تقبح لفح المراد فكيف يقبح المراد لفح الإرادة وبه نظر.

وشبهتهم: أن الكذب إنما يكون كذباً «لإرادة الإخبار عن الشيء» لا على ما هو به.

وقلنا: العقل يفهم باستباح الإضرار بالغير «ولو صدر» ذلك الإضرار «من غير مرید» للإضرار به كمن يذبح غيره مريداً به معرفة حد شفرته فقط ونحو ذلك يعلم ذلك من العقل «ضرورة» أي بضرورته

وأيضاً فإن إرادة القبيح قبيحة بالاتفاق ولو كان القبيح لا يقبح إلا للإرادة لاحتاجت الإرادة إلى إرادة وتسلسل وهو محال، وأما أن الكذب إنما يكون كذباً بالإرادة فعير صحيح لأن الكذب يكون كذباً بمخالفته الواقع من دون إرادة ولا تأثير للإرادة إلا في حصول الإثم وعدمه فهو كالضرر الحاصل من المجانين ونحوهم يطلق عليه اسم القبيح ولا يستحق فاعله عقاباً.

وقال «بعض المجبرة بل» إنما يقبح الفعل «لأن الفاعل مَرْبُوبٌ» أو عبد مملوك.

(١) (ض) ونصوب المثلاء المعاقبة

«قلنا: يلزم أن يفعل الله تعالى القبائح من «نحو الكذب» والظلم وغيرهما وهم يلتزمون ولا يسمونه صلياً ولا قبيحاً «لأنه تعالى غير مربوب» وحينئذ «فلا وثوق بحبره» لجواز أن يكون كذباً «وذلك كفر شرعاً» أي بحكم الشرع «لأنه» أي لأن هذا القول يرد «ما عليم من الدين ضرورة» من كون حبره صدقاً لا ريب فيه، ومن رد ما علم أنه من الدين ضرورة فلا شك في كفره إجماعاً.

قال «أثبتنا عليهم» «السلام وموافقهم.» كأبي عبد الله البصري وغيره: «ويحسن الفعل» عقلياً كان أو شرعياً «إذا غري عن وجه القبح» إذ لا واسطة بين القبيح والحسن وقال أبو علي وأبو هاشم: يحسن الفعل لوقوعه على وجه وهو كونه للنفع أو لدفع الضرر أو لاستحقاق

قال الإمام يحيى عليه السلام. وهذا الخلاف عندي ليس له حدود ولا فيه فائدة فإنهم متفقون من جهة المعنى لأن الشيخين أبا علي وأبا هاشم يعتبران أنه لا بد من وجه يحسن الفعل لأجله ويشرطان به أنه لا يضافه وجه قبح ولهذا قالوا إن القبح والحسن متى اجتماع في فعل فالعلة للمقبح وهذا بعينه قول الشيخين أبي عبد الله وأبي إسحاق وقاصي القصاة عليهم يعتبرون أنه لا بد فيه من غرض يتعزى به عن سائر وجوه القبح فثبت بما ذكرنا أنه لا نزاع بينهم من جهة المعنى انتهى

وقال بعض «المعدادية» من المعتزلة، وموافقهم، من سائر الفرق «والمجبرة» جميعاً: «بل» إنما يحسن الفعل «لإباحة الشرع» الفعل «في حق العبد» ولا حكم للعقل في تحسين ولا تقبيح كما سبق ذكره وتكرر.

وقد عرفت بما تقدم أن كلام المعدادية إنما هو في مطلق الأفعال التي ليس لها جهة حسن ولا قبح ظاهرين كما مر، لأنهم لا يجالسون أن ابتداء الإحسان وصنائع المعروف حسنة بحكم العقل من غير نظر إلى أذن الشرع وإباحته.

وأما في حق الله تعالى فقالت «لأشعرية» ويحسن الفعل «لانتفاء النهي في حق الله تعالى».

قالوا. فَمَا كَانَ تَعَالَى هُوَ الْأَمْرُ الْهَيِّ وَلَا يَأْمُرُهُ تَعَالَى وَلَا يَهْدِيهِ أَحَدٌ
كَانَتْ أَعْمَالُهُ كُلُّهَا حَسَنَةً وَقَدْ تَقَدَّمَتْ رَوَايَةُ السَّيِّدِ الشَّرِيفِ عَنْ أَكْثَرِ الْأَشْعَرِيَّةِ
أَنَّ الْقَبِيحَ عِنْدَهُمْ مَا نَهَى عَنْهُ الشَّرْعُ وَاحْسَنَ بِخِلَافِهِ فَعَلَى هَذَا يَكُونُ مَا
سَكَتَ عَنْهُ الشَّرْعُ حَسَنًا عِنْدَهُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

وَقَالَ «بَعْضُ الْمَجْبُورَةِ: بَلْ» يَحْسُنُ الْفِعْلُ مِنْهُ تَعَالَى «لَكُونَهُ رَبًّا» فَلَهُ أَنْ
يَفْعَلَ فِي الْمَرْبُوبِ مَا شَاءَ وَهَذَا «فِي حَقِّهِ تَعَالَى» وَأَمَّا فِي حَقِّ الْعَبْدِ فَلِإِبَاحَةِ
الشَّرْعِ كَمَا سَبَقَ.

وَقَالَتْ «الْمَجْبُورَةُ جَمِيعًا» وَيَفْعَلُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ نَحْوَ الْكَذِبِ وَمِثَالِ
الْمُقْبَحَاتِ عَمُومًا، قَالُوا: وَلَا يَفْضَحُ ذَلِكَ مِنْهُ

وَاخْتَلَفُوا فِي الْعِلَّةِ عَلَى حَسَبِ اخْتِلَافِهِمْ فِي قَبْحِ الْفِعْلِ مِنَ الْعَدِّ:
فَقِيلَ: «لِعَدَمِ الْهَيِّ» وَهَذَا «عَدُّ الْأَشْعَرِيَّةِ»، وَقِيلَ: «لَكُونِهِ رَبًّا» وَهَذَا «عِنْدَ
غَيْرِهِمْ» أَيْ غَيْرِ الْأَشْعَرِيَّةِ وَهُمْ الْقَاتِلُونَ: بِأَنَّ الْفِعْلَ يَفْضَحُ مِنَ الْعَدِّ لَكُونِهِ
مَرْبُوبًا.

وَلَقَدْ أُعْطِمُوا قَاتِلَهُمُ اللَّهُ الْعَرَبِيَّةَ عَلَى اللَّهِ جَلَّ وَعَلَا حَيْثُ جَعَلُوا الْقَاتِلَ
مُسْتَقْبَحًا عِنْدَهُمْ مِنَ الْمَخْلُوقِ الَّذِي يَفْعَلُهَا لِحَاجَةٍ وَشَهْوَةٍ وَلَمْ يَجْعَلُهَا قَبِيحَةً
فِي حَقِّ الْخَالِقِ الَّذِي لَا تُجُوزُ عَلَيْهِ الْحَاجَةُ وَلَا الشَّهْوَةُ وَلَا يَفْعَلُ خِلَافَ مَا
تَقْتَضِيهِ الْحِكْمَةُ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

«وَقُلْنَا:» رَدًّا عَلَيْهِمْ: «وَلَا يَفْعَلُ اللَّهُ» عَرَّ وَجَلَّ «ذَلِكَ» الَّذِي افْتَرِئْتُمُوهُ
عَلَى اللَّهِ تَعَالَى كَذِبًا مِنَ الْكَذِبِ وَنَحْوِهِ «لَكُونَهُ صِفَةً نَقَصٍ» فِي غَيْرِهِ^(١) تَعَالَى
فَكَيْفَ فِي حَقِّهِ «تَعَالَى اللَّهُ عَنْهَا» وَيُلْزَمُ أَنْ لَا يُوْتَقَ بِخَبَرِهِ تَعَالَى لِتَجْوِيزِ كُونِهِ
كَذِبًا «وَذَلِكَ تَكْذِيبٌ لِلَّهِ تَعَالَى حَيْثُ يَقُولُ» فِي كِتَابِهِ الْكَرِيمِ «أَلَمْ ذَلِكَ
الْكِتَابَ لَا رَيْبَ فِيهِ»^(٢) وَقَوْلُهُ تَعَالَى «فِي وَصْفِهِ»^(٣) كِتَابَهُ الْكَرِيمِ: «لَا يَأْتِيهِ
الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» وَتَنْزِيلُ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ^(٤) وَمَنْ سَبَّ اللَّهَ

(١) (ص) فِي حَقِّ غَيْرِهِ تَعَالَى. (٢) الْبُقْرَةُ (١٠١).

(٣) (نَسَخَةُ) فِي صِفَةِ (ص) فِي وَصْفِهِ.

(٤) فَصَّلَتْ (٤٢).

أو كذبه أو ردة آية من كتابه كفر إجماعاً.

(تنبيه) قد تقدمت الإشارة إلى أن وجه قبح القبح الشرعي كوجه قبح القبح العقلي، ووجه حسن الحسن الشرعي كوجه حسن الحسن العقلي ولم يسط فيه الكلام فحسن السط في ذلك لوقوع خلاف بعض المعتزلة وغيرهم في ذلك فنقول:

وجه قبح القبح الشرعي كالرنا وشرب الخمر عند قدماء أئمتنا عليهم السلام هو كونه كعراً لعممة الممعم وكعرون العممة قبح عقلاً بيباه: أن امثال أمر المالك الممعم واجب عقلاً لمكان نعمته فامثال أمره شكر لنعمته إذ الشكر يكون باللسان والجنبان والأركان، وإذا ثبت ذلك ثبت أن ترك امثال أمره وعصيانه يكون كعراً

وعلى مثل هذا يكون وجه حسن الحسن الشرعي كالصلاة والصيام وهو كونه شكراً للمالك الممعم بامثال أمره، وإلى مثل هذا الذي ذكرناه في القبح الشرعي والحسن الشرعي ذهب أبو القاسم السلمي وطائفة من المعتزلة الذين حكاه عنهم القاضي عبد الله بن زيد الغنوي في المحجة البيضاء قال

ويظهر كثيراً في كلام أصحابنا المصريين أن العبادات شكر لنعم الله تعالى، قال وهو قول الطائفة الكثيرة من أهل البيت عليهم السلام انتهى.

وحكى أبو مضر عن أهل البيت عليهم السلام أنهم يقولون^(١) إن الشرعيات من العبادات وبحورها وحبث عقلاً كالعقليات سواء والسمع إنما كان شرطاً للأداء لا للوجوب ذكره في شمس الشريعة وهو معنى كونها وجبت شكراً.

وقال القاسم بن إبراهيم عليه السلام إن الله خلق عباده العقلاء المكلفين لعبادته، قال. والعبادة تنقسم إلى ثلاثة وجوه:

أولها: معرفة الله سبحانه

والثاني: معرفة ما يرضيه وما يسخطه

(١) (أ) ناقص أنهم يقولون

والثالث: اتباع ما يرضيه.

فهذه الثلاثة كمال العبادة، وجميع العبادات غير خارجة عنها فمعرفة عبادة لمن ضاق عليه الوقت انتهى.

وقال بعض المعتزلة ومن وافقهم من المتأخرين: إن وجه قبح القبيح الشرعي^(١) هو كونه مفسدة في التكليف العقلية.

قالوا: والمصلحة ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل القبيح وترك الواجب وقد أبو علي من رواية النحري عنه: بل وجه قبحه كونه ترك لطف ومصلحة.

قال النحري: وهذا بناء منه على مدعاه أن التروك أفعال وأن أحدنا لا يخلو من فعل إما الشيء وإما ضده وهو تركه.

ووجه حسن الحسن الشرعي عندهم كونه لظماً ومصلحة في التكليف العقلية قالوا. واللفظ ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الواجبات العقلية وعدم الإخلال بها.

وأما المدحوب فوجه مدحه كونه مسهلاً للواجبات العقلية^(٢) وليس لظماً فيها وإلا لوجب.

وأما المكروه. فإنما كره لكون تركه مسهلاً لترك القسائح وليس فعله مفسدة فيها وإلا لقبح.

وبعض المعتزلة يعلل ندب المندوبات الشرعية بكونها أظماً في فعل المندوبات العقلية وترك المكروهات لعقلية.

ويعلل كراهة المكروهات الشرعية بكونها مفاسد في فعل المندوبات وترك المكروهات العقلية.

(١) (ص) القبح العقل

(٢) (أ) ما من العقلية.

والجواب عليهم: ما مرّ في وحوث معرفة النظر وما سيأتي إن شاء الله تعالى في السوءات^(١).

(فصل)

قالت «العترة» عليهم السلام «وصوة الشيعة» أي الزيدية منهم «والمعتزلة والقطعية» وهم فرقة من الإمامية يقطعون بموت موسى بن جعفر عليه السلام ويقولون: إن الأئمة بعد الحسين عليه السلام من ولده وأنهم اثنا عشر إماماً فقط وهم:

علي بن أبي طالب عمه السلام والحسن والحسين وولده علي وولده محمد وولده جعفر وولده موسى وولده علي وولده محمد وولده علي وولده الحسن العسكري وولده وهو المنتظر وهو الحجة بزعمهم محمد بن الحسن العسكري وقد مات الحسن العسكري سنة ستين ومائتين (٢٦٠هـ) ولم يخلف ولداً.

فقال هؤلاء: «وللعد فعل بجهته على حسب إرادته» وداعيه لا يشاركه الله تعالى في ذلك وذلك معلوم بضرورة العقل بل يعلمه الصبيان وغيرهم.

وقالت «المحبرة جميعاً»: لا فعل له، أي للعبد ومن هنا أطلق عليهم اسم الخمر فيقال لهم: مجبرة لقولهم إن العد مجر على فعله أي مكره عليه لا اختيار له فيه، ثم احتلوا:

فقلت «الصوفيّة والجهمية» أصحاب جهنم بن صفوان: لا فعل للعبد ولكن «يخلقه الله فيه» فالعد عندهم كالشجرة التي تتحرك بتحريك الله سبحانه وإرادته ونسبة الفعل إليه كسبة الطول والقصر والسواد والبياض.

وقالت «السجارية» وهم فرق كثيرة من المجبرة ساحية الرئي منسوبون إلى الحسين بن محمد السجار «والكلابية» فرقة منهم منسوبون إلى عبدالله بن سعيد بن كلاب «والأشعرية» فرقة منهم^(٢) منسوبون إلى عمرو بن أبي بشر الأشعري وقيل علي بن أبي بشر «والصرارية» أصحاب ضرار بن عمرو

(١) (ص) في كتاب البودات

(٢) (أ) ناقص منهم.

«وحفص الفرد: بل الله تعالى يخلقه كذلك» أي في العبد فهو فعله تعالى وللعبد منه كسب» فاثبتوا لفعل العبد جهتين: كونه خلقاً لله وكونه كسباً للعبد لما رأوا من بطلان قول الصوفية والجهمية والفرق الضروري بين أفعالنا وألواننا ونحوها ولكتهم أثبتوا ما لا يعقل فكانوا أعظم جهلاً.

وربما قالت الأشعرية في المتولد كقول الجهمية، وفي المباشر كقول التجارية حكى هذا عنهم السجوي.

قال. وأما متأخرو علمائهم كالجويني والغزالي والرازي والإسفرagini فذهبوا إلى أن قدرة العبد هي المؤثرة لكنهم جعلوها موجبة مقارنة فلزمهم نسبة الأفعال إلى الله سبحانه لأن فاعل السبب فاعل المسبب وذلك فرار عما لزم الأولين ولم يوصلهم ذلك الفرار إلى ملجأ ولا منحى «قلنا» رداً على المخالف في المسألة: «حصوله» أي فعلنا من بحسب دواعينا وإرادتنا» له وانتفاؤه بحسب صوارفنا عنه وكراهتنا له «معلوم» عند كل عاقل «ضرورة» أي بضرورة العقل وذلك «عكس نحو الطول والبصر» والسواد والبياض فإن ذلك لا يقف على اختبارنا ولا إرادتنا وكراهتنا» (١) «و» لنا من السمع «قوله تعالى ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾» (٢) فنص تعالى على أن العمل من العباد بحسب مشيئتهم ولذلك توعد جل وعلا وعنه عليه «ونحوها» كثير من القرآن نحو قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً﴾ (٣) وهو معلوم من نحو «خير بما تعملون، وتصنعون».

«و» لنا على المخالفين أنه «يلزم» من قولهم ذلك «أن يجعلوا الله تعالى علواً كبيراً كافراً لفعله الكفر وكاذباً لفعله الكذب ونحو ذلك» من القبائح التي استترتها المجبرة على الله سبحانه من أفعال عبده ويجعلوا نحو الكافر والكاذب» ومرتكب سائر القبائح «أبرياء» من ذلك ليعنوا بما قالوا» أي لعنهم الله والملائكة والناس أجمعون بنسبة القبائح إلى الله تعالى وتنزيه أنفسهم عنها، والمجبرة في هذه المسألة يكابرون عقوبهم وينكرون الصلوة كقولهم في

(١) (ث) ولا كراهتنا. (٢) فصلت (٤٠).

(٣) المؤمنون (٥١).

التحسين والتقبيح العقليين لتلارم هاتين المسألتين

رُوي أن الإمام الهادي عليه السلام لما دخل صنعاء اجتمع لمناظرته سبعة آلاف فقيه منهم، واحتاروا بهم سبعمائة فقيه وكبيرهم النقوي، فلما حضروا للمناظرة قال النقوي للهادي عليه السلام.

يا سيدنا: ما تقول في المعاصي؟

فقال الهادي عليه السلام: (ومن المعاصي؟)

فلم يجبه النقوي بشيء وبقي متحيراً فلأمله أصحابه بعد ذلك فقال

إن قلت الله كفرت، وإن قلت العبد خرجت من مذهبي.

ثم ثنت الحكم في صنعاء بعد ذلك بمذهب أهل العدل.

«ويلزم» من إفكهم ذلك «سطلان الأوامر والواهي» من الله تعالى «إرسال الرسل» إلى المكلمين «لأنه لا فعل للمأمور» برعهم فكيف يحسن أمر من لا يستطيع الفعل ونبيه؟

وكيف يحسن إرسال الرسل وإبرار الكتب مع ذلك؟

«والكل» عما اعتقدوه ولزمهم «كفر» لا ريب فيه.

«قالوا: قال الله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١) وجعلوا ما مصدرية أي والله خلقكم وعملكم.

«قلنا:» ليس كما رعنتم بل معناه: والله خلقكم والحجارة التي تعملونها «وتسبحونها» أصناماً لكم» تعذبونها من دون الله فكيف تعدلون عن عبادة الله ربكم إلى عبادة الحجارة التي تعملونها أنتم بأيديكم أصناماً وتصورونها بزعمكم آلهة هذا من أحول المحال أن تصنعوا لكم أرباباً بأيديكم وهي من الحجارة والخشب التي خلقها الله تعالى غير أصنام.

«بدليل أول الكلام وهو قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَسْجُدُونَ﴾ أي: أتوجهون العبادة لما تصنعونه بأيديكم وهذا إنكار عليهم فلو كان السجود والعبادة فعل الله لما تم الإنكار عليهم ولاستقامت لإبراهيم عليه السلام حجة

(١) الصفحات (٩٦).

على الكافرين، وكيف ينكر عليهم ما هو من فعل الله سبحانه، فثبت أن لفظ (ما) في الموضعين بمعنى الذي.

وقال أبو عثمان عمرو بن بحر «الجاحظ - لا فعل للعبد إلا الإرادة» له فقط «وما عداها»^(١) مباشراً كان أو متولداً «متولد بطع المحل» أي محل الفعل فلا تأثير لله ولا للعبد فيه فلا مباشر عنده إلا الإرادة فقط وجميع الأفعال عنده متولدة بطع المحل.

وقال إبراهيم بن سيار «النظام ما خرج عن محل القدرة ففعل الله تعالى، لكن لم يفعله الله ابتداءً بل «جعله طبعاً للمحل» فهو فعله تعالى بواسطة ذلك الطبع، قال: فطبع الحجر صلوحيته للاندفاع وقوله للذهاب في الجهة فذلك الذهاب هو فعل الله بواسطة ذلك الطبع الذي هو الصلوحية، وما وقع في محل القدرة وهو المباشر سواء كان بواسطة كالعلم أم لا ففعل العبد.

وقال صالح قبة من المعتزلة: «إن جميع ما خرج عن محل القدرة لا تأثير للعبد فيه ولا للمحل وإنما هو فعل الله يتدبره وإنما يسبب إلى العبد لوقوعه بواسطة فعله عادة كالاحتراق في النار عقيب الإلقاء فيها مع كون الاحتراق من الله تعالى اتفاقاً.

وقال «ثمامة» بن الأشرس من المعتزلة. «وما ذكره النظام» وهو ما خرج عن محل القدرة «حدث لا يحدث له» ليس من فعل الله ولا فعل^(٢) العبد والعجب منه كيف أثبت صعباً من غير صانع ولم يثبت ذلك كثير من الملحدة «قلنا» ردّاً على الجميع: «لو كان الأمر كذلك» أي كما زعم الجاحظ والنظام وصالح قبة وثمامة «ما جاز القصاص رأساً» إذ الفعل عند الجاحظ مطلقاً للطبع والطبع غير فاعل مختار وغير معقول، وعند النظام القتل خارج عن^(٣) محل القدرة لأن محل القدرة اليد فهو فعل الله برعمه بواسطة الطبع.

(١) (ص) وأما ما عداها

(٢) (ص) ولا من فعل العبد.

(٣) (ص) من محل القدرة

وعند صالح قبة فعل الله بلا واسطة، وعند ثامة هو قتل من غير قاتل، وكل هذه الأقوال توجب عدم القصاص وذلك باطل معلوم بالضرورة «ولا العقاب» للقاتل ونحوه «لأعل» مجرد «الفعل الذي هو الإرادة» عند الجاحظ «والمبتدأ فقط» عند النظام وصالح قبة وثامة.

«وإن سلم» أي وإن التزموا ما أرمناهم وسلمناه لهم على استحالته «لزم استواء عقاب من قتل زبداً وعقاب من أراد قتل عمرو» ولم يقع القتل إذ قد وقعت الإرادة التي هي فعل بعد في الموضعين وهو لا يعاقب إلا عليها «و» حيث يجب إما «الاقتصاص منها» جميعاً أو عدمه منها كما مر «وكذلك» يلزم استواء عقاب «من قتل بالتولد» من الأفعال «ومن فعل فعلاً» مباشراً «غير متولد» ولم يقتل به» أي بغير المتولد «وذلك باطل» قطعاً قال الإمام يحيى عليه السلام في الشامل. ولنا في الدلالة على أن هذه الأفعال المتولدة من فعلنا: طريقان.

الأولى: دعوى الضرورة بأن هذه الأفعال نحو الكتابة والرمي والقتل وما أشبهها أفعال لنا وهذه طريقة الشيخ أبي الحسين والحوارمي قال. وهو المختار، قال: ويتضح كونه ضرورياً بوجود أربعة.

الأول: أنها واقعة^(١) على حسب قصودنا ودواعينا ومتفنية بحسب كراهتنا وصارها.

وثانيها: أنها واقعة على حسب قدرنا في القلة والكثرة.

وثالثها: أنها واقعة على حسب آلاتنا ولهذا فإن الواحد منا متى كان له يد فإنه يتأتى منه الكتابة ومتى انقطعت يده فإنه يتعذر منه تحصيلها وهكذا القول في الرجل فإنها آلة المشي والقفوس فإنها آلة الرمي.

ورابعها: أن العقلاء يستحسنون الأمر بالكتابة والرمي وينهون عنها وكل هذه الأمور توصلح أن العلم بكونها أفعالا^(٢) لنا ضرورة^(٣)... إلى آخر ما ذكره عليه السلام تركته اختصاراً.

(١) (أ) واقعة في الثلاثة المواضع (٢) (ص) بكونها أفعالنا

(٣) (أ) توضح أن العلم بكوننا عاقلين لها ضروري

قال: واعلم: أنه لا عجب من المحيرة في القول بأن هذه الأفعال المتولدة من فعل الله تعالى مع قولهم بالخبر والتزامهم له، إنما العجب من هؤلاء الجاهل من المعتزلة مع اعتزائهم إلى الفئة العدلية واعترافهم بالاختيار وكونهم خصوماً للمعجزة في كل مقام: كيف قالوا هذه المقالة ووقعوا في عميقات هذه الجهالة وكرعوا في آجس هذه لضلالة. . إلى آخر كلامه عليه السلام.

وقال «ابن الوهاني»: فعل المعصية ليس من فعل العبد بل من الشيطان يدخل في العبد فيغلبه على جوارحه ويتصرف فيها على حسب إرادته ولا فعل للعبد فيها رأساً.

«قلنا: لو كان ذلك لم يجر العقاب عليها لأن ذلك» أي العقاب حينئذ «ظلم والله سبحانه يقول: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾»^(١)، «ولا تزر وازرة وزر أخرى»^(٢) أي لا يحمل مذنب ذنب ملسب آخر فكيف يعاقب العبد على فعل غيره، مع أن مداخلته الشيطان للإنسان وتغلبه على جوارحه يكون مغالبة لله سبحانه في فعله وأمره وذلك من أصول المحال.

واعلم: أن الداعي ليس شرطاً في وجود الفعل من جهة فاعله بل يصح وقوعه من جهة القادر لا الداعي وقد بسطنا الكلام في ذلك في الشرح.

(فصل)

«وأفعال الله سبحانه أفعال قديمة لا غير أي ما أَرَادَهُ اللهُ جَلَّ وَعَلَا كَانَ ووجد وثبت من غير واسطة شيء».

فأفعاله عز وجل هي مخلوقاته لا فعل لله سبحانه غيرها من حركة ولا عرص. يخلق بها المخلوقات ولهذا قال عليه السلام «وهي نفس المفعول عرضاً كان» ذلك المفعول «أو جسماً أو إفاء» أي إعدام الأشياء بخلاف فعل غيره تعالى فإنما هو حركة أو سكون فقط.

وقالت «البصرية» أحمد بن محمد بن عبد الرحمن «البردعي» ومحمد بن

(١) الكهف (٤٩). (٢) طاهر (١٨).

شبيب، وهما من المعتزلة: «بل، الله تعالى يحدث الجسم، بعرض يسمونه إرادة بها يوجد المراد» وكذلك الإفتاء فإنه يزعمهم «يفنيه بعرض» يسمونه الفتاء يخلقه الله لإفاء الجسم وعده ثم احتلقوا

فقالت «البصرية» وذلك العرض «لا محل له» أي لا محل في شيء قالوا، ليكون وجوده على حد وجود العالم لا في محل.

وقال «ابن شبيب» بل، «يحل في العالم» في الوقت الأول «عند فائه، ويذهب» في الوقت الثاني

وقال «أبو الهذيل» محمد بن الهذيل: «بل» الله يوجد الجسم أو يفنيه «بقوله كن»، وبقوله إمن اعتراضاً يظهر قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١) وقاس عليه العناء. «قلنا»، ما ذكرتموه باطل قطعاً لا دليل عليه من عقل ولا سمع ولأنه لا يستلزم الحاجة، هل الله تعالى «إليه» أي إلى ذلك العرض «لإحداث الأجسام» وإفنائها والله سبحانه لا تجور عليه الحاجة، «وإن سُلِّمَ» لهم ما ذكروه من المحال «فلا يعقل عرض لا محل له، وما لم يعقل ولم يقم عليه دليل وجب بطلانه»

فإن قيل: قد ثبت أن العالم لا في محل فيكون هذا العرض مثله قلنا: قد ثبت بالدليل القطعي حدوث العالم وكل شيء سوى الله وكان الله ولا مكان فاستحال أن يخلق الله العالم في مكان، إذ لو كان العالم في مكان لاستحال حدوثه ولاحتج لمكان إلى مكان والمكان الآخر إلى مكان وتسلسل وهو محال.

وأما ما قاله أبو الهذيل: من أنه يوجد الجسم أو يفنيه بقوله كن أو إمن فليس على ما توهمه بل «القول» الذي ذكره الله تعالى في الآية تمثيل «عبارة عن إنيشائه تعالى للمخلوق» وإحداثه له في أسرع من طرفة عين من غير أن يكون هناك قول مقول فعز الله سبحانه وتعالى عن ذلك بما يفهمه المخاطب من امتثال أمر الأمر المطاع وحصول مراده عقيب قوله. «إفعل من غير تراخ».

(١) يس (٨٢).

«و» أما وأفعال العباد فإنها «أفعال جارية» أي أفعالٌ بجارية وجوارح الإنسان أعضاؤه التي يكتب بها، «وأفعال قسبة» وهي كالعلم والطن والمحبة والكراهة «وهي» أي أفعال العباد «أعراض فقط» إذ هي إما حركة أو سكون أو نحوهما كأفعال القلوب ويستحيل من العباد إحداث الأجسام وبعض الأعراض كالألوان والطعوم والروائح والحرارة لا ابتداءً ولا توليداً.

خلافاً لبشر بن المعتز وبعض الغدادية فقالوا: يقدر العبد على إيجادها متولدةً عن الاعتماد كتيبص الناطق وهو نقبسطي^(١) الحادث بالضرب وتسويد الحبر الحادث^(٢) بالخلط والحرارة لحاصلة عند حك إحدى الراحتين بالأخرى، فلما توقف البياض والسواد على فعلنا الذي هو الضرب والخلط على طريقة واحدة كانا متولدين عنهما كما في سائر المتولدات.

وأجيب: بأن اللون كان كائناً في الجسم ككمون الذهب في السمسم والبار في الخطيب.

قلت: ويمكن أن يستدل على هذا بقوله تعالى: ﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً﴾^(٣) والله أعلم.

قال «الجمهور» من أئمتنا عليهم السلام وغيرهم «والأفعال كلها» سواء كانت من الله تعالى أو من المخلوقين «مستداً ومتولدةً» فالمبتدأ من فعلنا هو ما يفعل بالقدرة في محلها لا بواسطة

والمتولد هو المسبب وهو من أفعال العباد الفعل الموجود بالقدرة بواسطة فعل سواء كان مباشراً كالعلم أو غير مباشر كتحرريك الغير والمباشر هو ما فعل في محل القدرة سواء كان متولداً كالعلم أو لا كالاعتماد. والمتولد من أفعال الله تعالى هو المسبب^(٤)، والمباشر من فعله تعالى هو المفعول بغير واسطة وهو المبتدأ، وقد بسطنا القول في المتولدات في الشرح.

(١) وهو نوع من الحوى تمت

(٢) (ص) الحاصل.

(٣) يس (٨٠).

(٤) (ب) والمتولد من فعل الله هو المسبب

واعلم أنه تصح التولد من استولد بعد وجود سببه وإذا صحت وجبت
لأها من الواجبات المضيق

وقال عباد: لا تصح إلا بعد وقوعه
قلنا: ما وجد سببه كالواقع إذ يخرج عن كونه مقدوراً.

س وقال «أبو علي» الحنابي واسمه محمد بن عبد الوهاب:
«لا متولد في أفعال الله تعالى لاستلزامه الحاجة» على الله تعالى إلى
السبب المولد للفعل وتجويز الحاجة عليه تعالى محال.
ويجعل حركة السفن، ولأشجار ونحوها مبتدآت.

«قلنا: لا يستلزم الحاجة إلا حيث كان الله تعالى لا يقدر عليه إلا أنه»
أي بالسبب المولد له «والله تعالى يقدر عليه» أي المتولد «استدعاء» من غير سبب
«فهو تعالى فاعل مختار» قادر على تحريك الشجرة والسفينة بغير رياح كما
يحركها رياح فلم يستلزم الحاجة «و» لتدريجاً وحجة «قوله تعالى ﴿الله الذي
يرسل الرياح فتثير سحاباً﴾»^(١) «المسبب» لإثارة إلى الرياح لكونها مسأ.

وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلِلْنَ رَوَاكِبُ عَلَى ظُهُورِهِ﴾^(٢)
وغير ذلك.

واعلم: أن السبب والمسبب قد يتفقان في الحسن والقبح وقد يختلفان
ولا يلزم اتفاقهما في ذلك إلا إذا اشتركا في القصد بأن يقصد بعمل السبب
عمل المسبب.

(فصل)

قال العدلية كافة. «والقدرة» وتسمى قوة وطاقة واستطاعة «غير موحدة
للمقدور» لأن الله خلقها للعد^(٣) كآلة للفعل فلا تأثير لها في وجود الفعل
البتة فيصح أن توجد القدرة ولا يوجد الفعل كما توجد الآلة ولا يوجد الفعل
لأن وجود الفعل بالفاعل «حلاً» للمحررة» الذين أثبتوا للعبد قدرة كالتجارية

(١) الروم (٤٨).

(٢) الشورى (٣٣).

(٣) (من) لأن الله جعلها للإنسان.

والأشعرية فقالوا: القدرة موجبة للمقدور فلا يصح أن توجد القدرة من دون وجود المقدور.

«لنا» عليهم «ثبوت الاختيار لفعل المختار» إن شاء فعل وإن شاء ترك وذلك معلوم «ضرورة» أي بضرورة العقل «والإيجاب» أي إيجاب القدرة للمقدور «ينافي» أي ينافي الاختيار من الماعل المختار.

أما المكروه على الفعل والملحاً إليه فإنه يسمى فاعلاً له حقيقة ولكنه لا حرج عليه في الفعل لأجل الإكراه. قالت «العدلية»: وهي «أي القدرة» متقدمة على الفعل، لا احتياج الفعل إليها.

وقالت «الأشعرية» وكذا النحارية: «بل» هي «مقارنة للفعل» الذي هو المقدور.

«قلنا» محال إد» مع المقارنة «ليس إيجاد أحدهما» وهو المقدور مثلاً «بالآخر» وهو القدرة مثلاً «وأولى من العكس» وهو إيجاد القدرة بالمقدور إد لا يحصى لتقارنهما في الوجود.

وأيضاً لو كانت مقارنة لم يتعلق الفعل بالفاعل لأنه قل وجود القدرة غير قادر لعدم القدرة وبعد وجودها لا اختيار له فيه لأنه قد وجد معها وهو رد لما علم بضرورة العقل من تعلق الفعل بالفاعل مع كونه أيضاً تكليف ما لا يطاق وذلك كمر.

واعلم: أن القدرة في العبد عرص خلقه الله سبحانه فيه ليستفيع به الحي في معاشه وتصرفه في جميع جوارحه كحاسة اللمس.

قال الإمام المهدي عليه السلام حكاية عن بعض المعتزلة: وهي غير الحركة والسكون وغير الحياة وغير الصحة والسلامة.

قالت «العدلية» جميعاً: «والله خلق للعباد قدرة يوجدون بها أفعالهم على حسب دواعيهم وإرادتهم» وذلك معلوم بضرورة العقل والمشاهدة لا ينكره العقلاء.

وقالت «الأشعرية: بل خلق لهم قدرة لا يوحدون بها فعلاً ولا يملكون الانتفاع بها حيث جعلوها موجهة للمقدور والقدرة الموجهة للفعل هي قدرة الله بزعمهم، وإنما أثبتوا للعباد قدرة غير معقولة فراراً عما لزمهم من إنكار الضرورة.

«قلنا» إذا كان كما رصمتم - وفلا فائدة إذا فيها» بل لا تسمى لهم قدرة رأساً «ولنا» عليهم «ما مر» من ثبوت الاختيار للفاعل المختار ومن وقوع الفعل على حسب دواعيه وانتعائه بحسب صوارفه
«ولنا» أيضاً «ما نذكره الآن إن شاء الله تعالى».

وقالت «الصوفية والجهمية» إن الله «لم يخلق لهم قدرة البتة» بل الله يصرفهم ويفعل بهم ما شاء

«قلنا» ردّاً عليهم «إما أن يكون الله تعالى قادراً على أن يخلق لهم قدرة يحدثون بها أفعالهم» كما هو المعلوم قطعاً «أو غير قادر ليس الثاني» من القسمين «لأن الله على كل شيء قدير» وإن كان الأول» وهو أن يكون الله تعالى قادراً على أن يخلق لهم قدرة «وقد فعل الله سبحانه» أي خلق لهم قدرة بها يتصرفون وبها يتعمدون وبها يمدخرون وبها يثابون ويكرمون ويذمّون ويعاقبون «بشهادة ضرورة العقل» كما تكرر ذكره «وبشهادة صريح القرآن حيث يقول عز وجل ﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها﴾^(١) فصرح جل وعلا بأن العامل للعمل الصالح وللسيئة هو العبد بما جعل الله له من القدرة على العمل وجعل الإختيار إليه في عمل أيها شيء ليستحق الثواب ويتم التكليف الموصل إلى أسنى الذخائر وأرفع المنازل، ولو منعه جل وعلا عن فعل المعصية لم يستحق الثواب على فعل الطاعة ولا ترك المعصية ولتظل التكليف إذ هو ملجأ حيثئذ.

«و» كذلك «شهادة كل عاقل عليهم» بأنه قد خلق لهم قدرة. «قالوا» أي الأشعرية والصوفية والجهمية «لو فعل» أي. لو خلق الله لعباده قدرة يتصرفون بها «لكان فعل الفاعل» من تعاد للمعصية والفساد «منارعة له

(١) فصلت (٤٦).

تعالى في سلطانه، ومعالية له حيث نهاهم عن فعل ذلك فعصوه ونازعوه
وغالبوه بفعله فغلبوه.

«قلنا: ليس فعل العبد منازعة، لمولاه في سلطانه وأما في فعل الطاعة
والمباح فواضح» إذ ليس مكروهاً لله تعالى.

«وأما فعل المعصية فهو كمفعول عند قل له سيده: لا أرضاك تأكل الخبز»
لمصلحة رأيها لك «ولا أحبك عنه لكن إن فعلت» وأكلت البر مخالفة لأمر
«عاقبتك» على ذلك «فمفعول العبد» أي أكله للبر «ليس نزاعاً» لسيده في
سلطانه «لأن النزاع» هو «المقاومة والمعالية وهذا» العبد «لم يقاوم ولم يخالف»
سيده فكذلك العبد العاصي لله سبحانه.

«قالتوا» أي المجبرة جميعاً «سبق في علم الله أن العاصي يفعل المعصية»
فكيف يتمكن من ترك المعصية مع ذلك؟

«وقالوا: قد روي أنه يكتب في جيبه مؤمن وكافر وشقي وسعيد»
«قلنا. علم الله تعالى» بمصير العبد وطاعته لا تأثير له في فعل الطاعة
والمعصية لأنه «سائق» لها «غير سائق» إليهما فما أحضاره العبد من فعل الطاعة
أو المعصية علمه الله سبحانه منه قبل حصوله بل قبل حصول العبد وحدثه
ولا تأثير لعلمه تعالى في حدوث الفعل التثنية.

«فلم يناف» علم الله سبحانه بما سيفعله العبد «تتمكن العاصي من
المعل والترك» فإن فعل العبد الطاعة علم الله سبحانه منه قبل أن يفعلها
وكذلك المعصية، فعلمه تعالى مشروط باختيار العبد للفعل أو إكراهه عليه^(١).

«وإن سلم» ما ادعته المجبرة من أن علم الله سائق: عارضناهم بمثله
فنقول: إذا زعمتم ذلك «فعلم الله تعالى» بأن العبد يتمكن من فعل الطاعة
وتركها على وفق اختياره «ساقه إلى التمكن إذ هو تعالى عالم أن العاصي
يتمكن» من فعل الطاعة وتركها فما قولكم بأنه ساقه إلى الفعل أولى من قولنا
إنه ساقه إلى التمكن «ودلك إبطال للمجبر» أي لقول أهل الخبر.

(١) (ض) ريادة أو كراهته له.

«قالوا: لو كان يقدر الكافر على الإيمان لكشف عن الجهل في حقه تعالى لو فعل» الكافر الإيمان لأنه لم يكن معلوماً لله تعالى «والله يتعالى عن ذلك» أي عن الجهل.

قلنا: الله سبحانه عالم بالكفر من الكافر «وشرطه» أي وعالم بشرطه «وهو اختياره» أي اختيار العبد للكفر وتأثيره على الإيمان «مع التمكن من فعله» وتركه «و» الله سبحانه عالم أيضاً «بالإيمان وشرطه وهو اختياره» أي اختيار العبد للإيمان «كذلك» أي مع التمكن من فعله وتركه

فإن الله سبحانه عالم بالأميرين معاً وشرطهما وهو اختيار العبد وتمكنه من فعل ما يفعله منهما وتركه «ولم يكشف» وقوع الإيمان من الكافر لو قدرنا وقوعه «عن الجهل في حقه تعالى» لعلمه سبحانه وتعالى بالأميرين وشرطهما كما ذكرنا، «كعدم» أي كعلمه تعالى عدم «اطلاع النبي» صلى الله عليه وعلى آله وسلم على أهل الكهف، الذين ذكرهم الله سبحانه في القرآن حيث قال تعالى: ﴿لَوْ أَطَّلَعْت عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْت مِنْهُمْ فِرَاراً وَلَمُلِثْت مِنْهُمْ رَجَباً﴾^(١).

«فإنه» أي علم الله سبحانه عدم اطلاع النبي، صلى الله عليه وعلى آله وسلم على أهل الكهف «لم يكشف عن الجهل في حقه تعالى» بالاطلاع المقروض المقدّر لو حصل من النبي، صلى الله عليه وعلى آله وسلم لأنه تعالى عالم لذلك بعد أن علم عدم اطلاع نبي، صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقد علم الأمرين معاً وهما عدم الاطلاع والاطلاع المقروض المقدّر لو حصل شرطه بدليل ما ذكره الله سبحانه من أنه «لو اطلع عليهم لَوَلَّيْت مِنْهُمْ فِرَاراً وَلَمُلِثْت مِنْهُمْ رَجَباً» كما أخبر الله تعالى، لأنه لو لم يعلمه لما صح أن يقول ﴿لَوَلَّيْت مِنْهُمْ فِرَاراً وَلَمُلِثْت مِنْهُمْ رَجَباً﴾ فهو تعالى عالم بالأميرين معاً وشرطهما، وهذا نص صريح فيما قلنا به وثبت أن علمه تعالى بكفر الكافر لم يكشف عن الجهل في حقه جل وعلا لَوَ آمَنَ «لأنه لا يكشف عن الجهل في حقه تعالى إلا حيث كان تعالى لا يعلم إلا أحدهم» إما الإيمان في حق المؤمن أو الكفر في حق الكافر وذلك واضح.

(١) الكهف (١٨).

وأما معنى: (لا حول ولا قوة إلا بالله): فهو كما قال علي عليه السلام في نهج البلاغة: (إنا لا نملك مع الله، لا ما نملكنا فمضى ملكنا ما هو أملك به منا كلفاً، ومتى ما أخذنا ما وضع نكليفه عنا) انتهى.

والمعنى: أنا لا نقدر على شيء من الأشياء إلا متى جعل الله لنا قدرة. قال «أئمتنا عليهم السلام والبهشمية» أي أنبىاع أبي هاشم: «وهي» أي قدرة العباد «باقية» فيهم بعد إيجاد الفعل الأول من أفعالهم.

وقال أبو القاسم «البحي» و«عبد بن عبد الله» «الصيمري» و«أبو الحسن بن بشر» «الأشعري» ليست باقية بن تعدد بعدم الفعل الأول ويؤيدونها الله عند العمل الثاني.

فكلما أراد العبد فعلاً جندوها الله له وهو ناء منهم على أصلهم في الأعراض بأنها كلها لا تبقى. ذكره الإمام المهدي عليه السلام عنهم.

ولما: حسن دم من لم يمثل أمر من نجب طاعته «إذ لو لم تكن حاصلة» عند أمره «لم يحسن» دمه لعل عدم أمثاله لأنه غير متمكن من الفعل «كعدم الآلة» التي لا يتمكن من الفعل «لا بها فإنه» إذا عديمها لم يحسن دمه على ترك الفعل الذي أمر به.

(فروع)

«ومقدور بين قادرين متعقبن» لا مختلفين «ممكن» حصوله «وفاقاً لأبي الحسين البصري» من المعتزلة.

«وخلافاً لبعض متأخري الريدية» كالإمام المهدي عليه السلام وغيره من الشيعة «وجمهور المعتزلة» فقالوا: إنه محال فلا تتعلق قدرة قادر بعين ما تعلقت به قدرة قادر آخر، بل إنما تتعلق بجنسه وسواء في ذلك عندهم القادر بقدرة والقادر لا بقدرة كالباري تعالى فلا يقدر جل وعلا عندهم على عين ما يقدر عليه العبد فيكون ذلك العمل من العبد ومن الله مقدور بين قادرين فاعلين له.

«قلنا: تحريك الجماعة نحو الخشعة حركة واحدة وكسرهم نحو العود

كسراً واحداً في حالة واحدة لا يكره عاقل»

وذلك دليل واضح على ما ذهبنا إليه لأن الفعل وهو التحريك والكسر فعلٌ واحدٌ ومقدور واحد بلا شك وقد اشترك فيه جماعة عُلِمَ ذلك ضرورة، فإن قالوا: قدرة كل واحد تعلقت بعين ما تعلقت به قدرة الآخر وإن لم يتمير مقدور كل واحد منهم فلكل منهم مقدور.

قلنا هذا باطل بل تعلقت قدرة كل واحد منهم بعين ما تعلقت به قدرة الآخر وهو تحريك الخشبة وكسر العود لأنه المقدور الذي حصل بمجموع فعلهم والتحريك والكسر شيء واحد لا يتبعض ولا يتجراً فهو مقدور واحد بين قادرين ولا يلزم من احتياج القُتر وصم بعضها إلى بعض تعدد المقدور إذ لا ملازمة بينهما وذلك واضح

«قالوا. لو أمكن» مقدور بين قادرين متعقبن «لصحّ منهما مختلفين» بأن يريد أحدهما ويكرهه الآخر لأن من لا يزم كل قادرين صحة اختلاف مراديهما «فيكون موجوداً» بالنسبة إلى «من أراد» «معدوماً» بالنسبة إلى من كرهه «دفعاً» أي في وقت واحد «ودلك محال» لأن فيه احتياج القيصين وهو محال،

«قلنا لا يلزم اطراده» في المتعقبين والمختلفين (لتصاد العتبتين) في إيجاد الفعل وإعدامه «لأن العلة في صحة لتعقبين الاتفاق» أي اتصافهما في طلب وجوده.

«و» العلة في «تعدده» بين المختلفين الاختلاف» أي اختلافهما في طلب حصوله «فيجب الامتناع مع الاختلاف» لوجود العلة المانعة وهي التضاد، وعدم الامتناع مع الاتفاق لوجود العلة المحوزة وعدم المانع وذلك «كالماعل الواحد» فإنه يمكن إيجاد الماعل أو إعدامه لانحداد العلة، ويستحيل منه إيجاد وإعدامه في حالة واحدة لاختلاف العتبتين حسبما ذكره الإمام عليه السلام بقوله: «إذ إيجاد له وإعدامه منه دفعة» واحدة «محال» وإذا امتنع ذلك من الفاعل الواحد فمن الاثنين فما فوقهما أولى «ولم يجمع ذلك» أي استحالة إعدامه وإيجاد الماعل الواحد «من فعله أحدهما والعرق» بين الماعل الواحد وبين الفاعلين «تحكم» أي مجرد دعوى للفرق بعير دليل.

قالوا: لو صح مقدور بين قادرين لصح لولم يَتَلَوْنِ وحركة المتحركين.
قلنا: لا ملازمة بينهما كما صح معلوم لغالبين ومسموع لسامعين ومُرئي
لِرَائيين.

«ويستحيل إيجاد النقيضين» من أي قدر في ذات واحدة والنقيضان ما
ينقض أحدهما الآخر ولا يرتفعان كالحبص والظهر والليل والنهار والوجود
والعدم.

«و» يستحيل أيضاً «إيجاد»^(١) «ضدين» وهما ما يجمع وجود أحدهما الآخر
بأن لا يجتمعا معاً في ذات واحدة، ويجوز أن يرتفعا معاً كالبياض والسواد
يرتفعان بالحمرة ونحوها فيستحيل اجتماعهما في محل واحد دفعة واحدة أي
في وقت واحد، «خلافاً لبعض المجرة» فإلهم جَوَرُوا اجتبع الصدين
والنقيضين في محل واحد، وقالوا: إن الله سبحانه قادر على ذلك.

«قلنا.» وذلك «لا يعقل» ويعقل يحكم باستحالة ما لا يعقل.

(مائدة) قالت البهشية: «والنفي وهو أن لا يفعل القادر ما هو قبيح
جهة استحقاق ثواب ومدح وأن لا يفعل ما هو واجب عليه جهة استحقاق
عقاب ودم فمشأ الاستحقاق هو النفي لصرف كالفعل للقيح وللواجب فيه
مشأ استحقاقها اتفاقاً.

وقال الشيخان (أبو علي وأبو القاسم) لا يصح أن يكون النفي جهة
للاستحقاق^(٢) أصلاً لأنه غير حاصل بقدرة العبد ولا تأثيرها، ولأن العبد لا
يخلو عن الفعل أصلاً فلا يكون أن لا يفعل نفي محضاً بل هو فعل الصد
فيتوجه الاستحقاق إليه.

وأجابت البهشية: أما كون النفي غير تأثيره فمسلم لكنه واقف على
اختياره فَيَجْرَى. ذلك مجرى التأثير.

(١) (أ) اتحاد.

(٢) (ب) جهة الاستحقاق.

وأما كون العبد لا يحمل عن^(١) فعل فهو بناء على أصل فاسد وقد تقدم إبطاله قالوا: ولنا حجة على مذهبنا. أن حسن ذم من أحل بالواجب معلوم ضرورة من غير نظر إلى صدور فعل من ذلك الذي ترك الواجب، فإنه من بلغنا أنه ترك واجباً متعمداً حسنٌ مباً ذمُّه، وإن لم يخطر ببالنا ما فعل في ذلك الوقت وهل فعل شيئاً أو لا، فلولا أن النبي هو جهة الاستحقاق لما حسن ما ذلك.

ويمكن أن يقال: إنما حُسِرَ ذمُّه لأنه قد بوى ترك الواجب فقد فعل فعلاً وهو الية بدليل أنه لو لم يبو الترك كالتساهي والنائم لم يستحق عقاباً. وقال الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد قدس الله روحه: لا يكون^(٢) الثواب ولا العقاب في التحقيق إلا على فعل، فالصوم كف النفس عن المفطرات وتحب الحرام كف النفس عن فعله سدليل أنه لو لم يكن قاصداً لذلك بل كان ساهياً أو عازماً عن فعل الحرام أو المفطر لم يصح صومه ولا استحقاقه للثواب على ترك الفحيح، إذ لا قائل: بأن للتساهي والنعاس على فعل الصيغ ثواباً السنة، وكذلك أتوك ما لا يقدر عليه من الفحيح وإنما يتصور الترك فيما يقدر عليه لا من التساهي والنائم والجاهل بالشئ انتهى.

(فصل)

في الإرادة

هذه المسألة يذكرها كثير من أهل علم الكلام في كتاب التوحيد عند ذكر صفات الله تعالى الفعلية.

وبعضهم يجعلها في كتاب العدل وهي من أعظم مسائل المعتزلة خبطاً وحرصاً وخطراً.

وهي من المخلوق النية والضمير.

وأما من الخالق فقال «جمهور أئمتنا عليهم» «السلام» «و» أبو القاسم «السلخي» «و» إبراهيم بن سيار «السطم» «و» أبو الهذيل وغيرهم: «وإرادة الله

(١) (ص) من فعل.

(٢) (أ) ولا يكون.

سبحانه خلاقه المخلوق نفس ذلك المخلوق ولأمر عباده نفس ذلك الأمر،
ولنهيهم نفس ذلك النهي، وإلخارهم بما قص الله في كتابه ونفس ذلك
المخبر^(١) وهذا على سبيل المجاز سمي مراده إرادته توسعاً لأنه جل وعلا
مريد لا بإرادة كما أنه عالم لا يعلم وقادر لا بقدره^(٢)، لأن الإرادة الحقيقية
التي هي الضمير والنية في حق الله تعالى محل.

(وهذه النسخة المتقدمة في الأساس، والحق عليه السلام نسخة عوضاً
متأخرة وهي):

«وصف الله تعالى بأنه مريد ثبت عقلاً وسمعاً أي يحكم العقل بأنه
يجوز^(٣) وصف الله سبحانه بأنه مريد ولسمع قد ورد به، وأما عقلاً: فلأنه
تعالى حائق رازق آمر ومثل ذلك الحق والبرق والأمر لا يصدر من حكيم
من غير إرادة»

وقد ثبت أن الله سبحانه حكيم «وما فعله غير المريد فليس بحكمة والله
سبحانه حكيم».

«وأما السمع: فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ
فَيَكُونُ﴾^(٤) وقال الله سبحانه: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَمْلِكَ الْيَمِينَ وَالْيَسْرَ وَلَا يَرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(٥)
وغير ذلك كثير.

«وكذلك يوصف حل وعلا بأنه كره عقلاً وسمعاً.
أما العقل: فلأن الكراهة ضد الإرادة فمن أراد شيئاً لزم منه أن يكره
ضده «والحكيم لا يكره إلا ما كان ضد الحكمة».

ومن المعلوم أنه لا بد للحكمة من ضد وإلا لما عُلِمَ كونها حكمة.

(١) (ب) الخبر

(٢) (ض) عالم لا يعلم سواء وقادر لا بقدره سواء.

(٣) (أ) يجب وفي (ش) يجوز.

(٤) يس (٨٢).

(٥) البقرة (١٨٥).

«وأما السمع: فقال الله تعالى ﴿ولكن كره الله انبعاثهم..﴾^(١) الآية.
«قلت: بإرادة الله^(٢) إدراكه بعلمه جُكِبَةُ الفعل، أي علمه باشتغال الفعل
على المصلحة «وكراهته جل وعلا إدراكه بعلمه قبح الفعل، أي علمه
باشتغال الفعل على المفسدة وضد الحكمة

فالإرادة والكراهة على هذا راجعة إلى معنى الإدراك أي علم الله
سحانه بكون الفعل حكمة أو مفسدة وهو سحانه لم يزل عالماً بذلك قبل
وجود المعلوم.

«والمعلوم عند العقلاء أن إدراك المعلوم أي إدراك الفعل المشتمل على
حكمة أو مفسدة «غير العالم» وهو الله سبحانه وتعالى «وغير المعلوم» وهو ذلك
الفعل لأن إدراك الشيء غير الشيء «ولا يلزم من ذلك^(٣) نوطين النفس» على
الفعل «لأن التوطيين هو النية، ولا يشك العقلاء أن إدراك المعلوم هو غير
النية» وغير الصمير فلا يلزم من ذلك أي تكون الإرادة عرساً خالاً في غيره.

(إلى هنا انتهى السححة المتأخرة).

ولعله عليه السلام سطر إلى ذكره الإمام يحيى عليه السلام ولمظ
الإمام يحيى في الشامل. والمختار عندنا أن معنى الإرادة في حق الله تعالى هو
علمه باشتغال الفعل على مصلحة، بإرادته لأفعاله تعالى هو علمه باشتغالها على
المصالح فيعملها.

ومعنى إرادته لفعل غيره هو أمره به،
وأما كراهته فهو علمه باشتغال الفعل على مفسدة،
وكراهته لفعل غيره هو نهييه عنه،

قال ويدل على ما قلناه: هو أنما توقفنا على أنه لا بد من الداعي إلى
الفعل في حقه تعالى وهو علمه باشتغال الفعل على مصلحة.

(١) التوبة (٤٦).

(٢) (ض) فإرادة الله هي إدراكه

(٣) أي من قولنا إن إرادة الله سحانه إدراكه بعلمه حكمة الفعل وأنها غير العالم وغير المعلوم أن
تكون الإرادة نوطين النفس إلخ تحت (ش)

ولكن زعموا: أنه لا بد من أمر رائد على هذا العلم بكونه تابعاً له وهو الذي يعنونه بالإرادة.

فنقول: إن كون الإرادة أمراً رائداً على الداعي ليس يعقل إلا أن يكون مثلاً في القلب وتشوقاً من جهة النفس وتوقفاً من جهتها إلى مرادها وهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى.

ولهذا قلنا: إن معنى الإرادة في حقه تعالى ليس أمراً رائداً على مجرد الداعي وهو علمه ناشئاً الفعل على مصلحة، فثبت أمر زائد على ما ذكرناه لا يعقل.

قال: وهذا الذي احترامه في إرادة الله تعالى فهو مذهب الخوارج وأبي الحسين انتهى كلام الإمام يحيى عليه السلام

وهو معنى كلام الأئمة المتقدمين وإن اختلف اللفظ لأن مضمونه: أنه لا إرادة لله سبحانه غير علمه ناشئاً الفعل على مصلحة.

فإطلاق اسم الإرادة على ذلك كإطلاقه على المراد سواء سواء لأن حقيقة الإرادة في حقه تعالى محال إلا أنه لا يسعى لإطلاق اسم الداعي عليه تعالى لإيهامه الخطأ والله أعلم.

وقول الإمام عليه السلام. والمعلوم عند العقلاء أن إدراك المعلوم غير العالم وغير المعلوم بناء على ما تقدم له في حد العلم من أنه يطلق على ثلاثة أشياء: المعلوم والعرض الذي يدرك به المعلومات والإدراك للمعلومات نفسه وهو اعتباري والله أعلم.

وقال «عص الزيدية» كالإمام المهدي وغيره «وجهور المعتزلة بل هي» أي إرادة الله سبحانه حقيقة إذ هي «معنى» خلقه الله تعالى مقارناً لخلق «المراد».

قالوا: لأن المتقدم على الفعل عزم والعزم لا يجوز على الله تعالى قالوا: وهي على حد إرادة الواحد منا وكذلك الكراهة منه تعالى.

قالوا: وهي المعنى التي^(١) متى احتصر بالحى أوجب كونه مريداً.

قالوا: وكونه مريداً أمر زائد هل الذات على الجملة، ثم اختلفوا في هذا الأمر الزائد هل هو صفة أو معنى؟

فقال أبو هاشم في أحد قوليه. إنه صفة غير العالمية إذ نجد الفرق بين العالمية والمريدية من النفس وكذلك كوننا مريدين غير كوننا مشتبهين لأن أحداً قد يشتهي ما لا يريد كالزنا وشرب الخمر.

وقال أبو علي: ليس للمريد كونه مريداً حال وصفة بل المريد هو من أوجد الإرادة وهذا هو قول أبي الهذيل.

فأبو هاشم يثبت المريدية صفة، وأبو علي يشتها معنى لا يوجب صفة ذكر هذا في الدامع.

ثم قال: والإرادة معنى في حقنا وفي القدم تعالى حلاماً لنفاة الأعراض والنظام وقد سطى الكلام في ذلك في الشرح.

قالوا: وذلك المعنى المقارن لخلق المراد «غير مُرادٍ في نفسه» لأن إرادته عت إد الشيء إنما يُرادُ لوقوعه على وجه مخصوص، ولا وجه للإرادة بخصوص تقع عليه، وكذلك الكراهة مثل الإرادة في جميع ما ذكر

قالوا: وذلك المعنى «لا عمل له» لاستحالة الحلول في حقه تعالى وليكون مختصاً بالله تعالى على أبلغ ما يمكن لكونه جل وعلا لا عمل له ولو حلت في غيره تعالى لكان المريد ذلك الغير دون الباري جل وعلا.

«قلنا» ردّاً على المخالف: ذلك المعنى الذي زعمتم «يستلزم الحاجة» على الله سبحانه «إليه» أي إلى ذلك المعنى

«و» يستلزم أيضاً «نحو العت» كالسهو والعفلة «حيث لم يكن» ذلك المعنى «مراداً في نفسه» لأن من فعل ما لا يريد فهو عايت «و» أيضاً «عرص لا عمل له محال كحركة لا في متحرك» وذلك كله محال وإلا لزم بطلان

(١) في (ش) وأغلب النسخ الأخرى الذي

اختصاص الأعراس بالأجسام.

وأما قولهم: إنه يختص به عن أبلغ ما يمكن لكونه جل وعلا لا محل له
فقول. إن نسته حيثن إليه وإلى غيره على سواء لأن معقول حقيقة اختصاص
الإرادة بالمريد أن تكون حاله في قلبه لا غيره

وقال «بعض المجبرة» وهم الكلالية والأشعرية: «بل» إرادته تعالى
«معنى قديم» كقولهم في سائر الصفات.

«قلنا: يستلزم إنها مع الله وقد مر إبطاله» في غير موضع «أو» يستلزم
«توطين النفس» إن قالوا بتقدمها لا في الأول كما هو قول بعضهم «وذلك
يستلزم التجسيم» لأن التوطين عرض يختص بالأحسام^(١)

«و» يستلزم «الحهل» أيضاً عن الله تعالى إذ لا يحتاج إلى التوطين على
فعل المراد إلا من كان جاهلاً بالمراد ويحاف العفلة عنه «وقد مر إبطالها».

وقالت «النحارية» من المجبرة: «بل» الله تعالى مريد «لذاته» كقولهم
أيضاً في سائر الصفات فهو لم يزل مريداً لا كما لم يزل غير ساء ولا غافل.
قالوا. وأيضاً لو لم يكن مريداً في الأول لكان قد حصل مريداً بعد أن
لم يكن وذلك تغير لا يجوز على الله تعالى.

والجواب والله الموفق: أن نقول: قولكم: إنه لم يزل غير ساء ولا غافل.
حق ولكن لا يلزم من ذلك أنه لم يزل مريداً إنما يلزم من ذلك أن يكون لم
يزل عالماً، فإن أردتم ذلك فهو حق.

وقولكم: إنه تعالى حصل مريداً بعد أن لم يكن وذلك تغير ما مرادكم
بالتغير إن أردتم أنه اتصف بصفة لم يكن متصفاً بها فهذا لا يسمى تغيراً
لكونه خالقاً ورازقاً، وإن أردتم أن ذاته صارت غير ما كانت فهو باطل، وإن
أردتم أن ذاته تعالى مقتضية للإرادة وكالعلة فيها فهو باطل بما أبطلنا به كلام
المعتزلة في الصفات. قال عليه السلام:

(١) (أ) الأجسام

«قلنا» يعني في الرد على الجارية. «يلزم توطيئ النفس» الذي في شرح عقائد السمي أن الجارية يقولون: هو مريد بذاته حيث قال، والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه موحب بالذات لا فاعل بالإرادة والاختيار.

ولا كما زعمت الجارية من أنه مريد بذاته لا بصفته انتهى.

وحينئذ يكون الفرق بين قول الجارية والأشعرية:

أن الأشعرية قالوا مريد لذاته، والجارية قالوا مريد بذاته

فإن كانت اللام والياء لتعليل فهما^(١) كقول أبي علي وأبي هاشم في صفات الله تعالى أنها مقتضاة عن الذات أو عن الصفة الأحص وقد مر إنطال ذلك والله سبحانه أعلم.

وفي بعض النسخ زيادة وهي: «وأن تكون ذاته مختلفة لأن إرادته الصيام في رمضان خلاف إرادته تركه يوم الفطر لأن المحالف لا يكون إلا بين شيئين فصاعداً إلى ما تمام الرائد وهو معنى على نسخة متقدمة كانت في الأساس في الرواية عن الجارية وهي: «والجارية: يلحها» والله أعلم

وقال «هشام بن الحكم ومتابعوه من الرافضة» بل «إرادته تعالى هي حركة لا هي الله ولا هي غيره»

قال المجري: «يحتمل أن يريدوا الحركة على حقيقتها بناء على التجسيم وأن يريدوا بها صفة المريدية التي أشتها المعتزلة فيكون الخطأ في العبارة فقط.

«قلنا: لا واسطة» في هذه القسمة التي رعموها «إلا العدم» فإذا لم تكن حركة الله تعالى عن ذلك ولا حركة غيره، وقد رعموا أنها حركة فهي عدم محض.

وقال «الحضرمي» وعلى من فيثم ومن تبعهما: «بل» إرادته تعالى «حركة في غيره» تعالى.

(١) (ص) والقولان بدل فهما.

«قل إذا فالمريد غيره تعالى» وهو ذلك الغير لاختصاص الحركة به
«وإن سُلِّمَ لزم الحاجة» أي حاجة الله سبحانه إلى ذلك الغير المتحرك لتوجد
به المرادات^(١).

«و» يلزم أيضاً «أن يكون أول محنوق» لله عز وجل «غير مراد لعدم
وجود غيره» تعالى تحمل فيه تلك الحركة «حيث» أي حين خلق الله أول مخلوق
قبل أن يخلق محلاً لتلك الإرادة.

وهذا الحين إنما هو مفروض مقرر إذ لا وقت قبل أن يخلق الله شيئاً
«وذلك يستلزم نحو العيث» والعث قبيح ونحوه كالتسهو والعملة «كأمر» في
الرد على المعتزلة.

«قالوا» أي من حالصا في الإرادة لدليل على كونه تعالى مريداً كإرادة
الواحد منّا أن قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ خبر يصلح أن يصرف إلى
كل واحد من الْمُحَمَّدِينَ «ولا يصرف» أي «محمد رسول الله صلوات الله عليه
 وآله وسلم إلى ابن عبد الله» لسمي الأُمِّي «والإرادة» من الله تعالى بكونه
المقصود بهذا الخبر من بين المحمديين.

قالوا. لأن صفة هذا الخبر وهو كونه حراً عن محمد بن عبد الله
بخصوصه وهي الصفة التي يتميز بها عما سواه من الأخبار لا يصح أن
يستحقها هذا الخبر لذاته أو لشيء من صفته لأن ذات الخبر وصفته مع سائر
المحمديين على السواء^(٢) ولا يستحقها^(٣) لمعنى لاستحالة قيام المعنى بالمعنى فلم
يبق إلا أن يستحقها بالمعامل وليس ذلك لكونه قادراً إذ لا تأثير لها إلا في
الإحداث وكون الخبر خيراً صفة زائدة عليه، ولا لكونه عالماً إذ لا تأثير لها إلا
في الإحكام وهذا غير الإحكام.

وإذا نزل تأثير هاتين الصفتين فتأثير غيرها أبعد فلم يبق إلا أن يكون
مريداً وهو المطلوب.

(١) في (ش) أي حاجة الله سبحانه إلى ذلك الغير والحركة لإيجاد المرادات ولا تجوز الحاجة هل
الله سبحانه تحت

(٢) (ب) على سواء.

(٣) (ص) وهو لا يستحقها

قالوا: وأيضاً قد أمر وأبىخ ونهّد بصيغة واحدة نحو «أقيموا الصلاة فالآن باشرؤهم»، أعملوا ما شئتم، فلولا أنه مريد لما تناوله الأمر وكأره لما تناوله التهديد، وغير مريد ولا كأره لما تناوله الإباحة للزم أن لا يتمير بعض هذه من بعض.

«قلنا: لم ننمها» أي الإرادة «إد هي» في حق الله تعالى «ما ذكرنا» لاستحالة الإرادة الحقيقية التي هي النية والصمير في حقه تعالى كما ذكرنا وأما قياسهم له حل وعلا على المخلوق ففاسد

ثم نقول: الأمانة من قول أو فعل أو غيرهما ترشدنا إلى المراد من قوله تعالى: «محمد رسول الله» ومن الصبغة الصالحة للأمر والتهديد والإباحة ولا يحتاج إلى الصمير وسحوه عما زعموا كما أرشدتنا إلى المراد من خطاب المخلوقين لأننا لا نعلم ما في الصدور

وأما التقسيم الذي ذكروه في الخبر وفي صفاته على زعمهم فهو مهي على أصل فاسد وهو تأثير المؤثرات غير الباعل المحتر، وعلى أن الكلام من قبيل الذوات لا من قبيل الصفات وقد مر بطلانه

وأن الكلام صفة لم يقام به كالألوان وجميع الأعراض على ما مر ذكره والله أعلم.

— قالت «العبدية» جميعاً: «وللعباد إرادة يحدثونها لمصالح أنفسهم ويتصرفون بها لمنافعهم ودفع مضارهم بها يستحقون المدح والدم ويجب تقديمها وهي لا توجب المراد ولا تولده كالقدرة.

وقالت «المجبرة»: لا، أي ليس للعباد إرادة يحدثونها «قلنا: لا ينكرها عاقل» إد هي معلوم حصولها على حد حصول أفعالهم المرادات وإنكارها إنكار للضرورات.

«وقد» أكد هذه الدلالة السمع حيث «قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾»^(١) «فمنسب المشيئة وهي الإرادة إلى العبد.

(١) الزمل (١٩).

«وقال تعالى: ﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾»^(١) فنسب الإرادة إلى الشيطان.

«وهي» أي الإرادة من العباد «توطين النفس على الفعل» أي تشوق النفس وميلها إليه والعزم على فعله ولأفعال غيرهم تشوق النفس وميلها إليه، وأما في المكره فهي العزم على الفعل فقط.

«أو» توطين النفس «على الترك» وهذا حيث تعلقت الإرادة بالنفس، وأما إن جعلنا الترك^(٢) فعلاً فلا يحتاج إلى قوله أو الترك والله أعلم.

واعلم. أن العزم على الفعل تقع المؤاخذه عليه.

واختلف العلماء هل يكون هذا العزم مشاركاً للمعزومه أو لا:

فقال بعضهم: يكون مشاركاً للمعزومه على الإطلاق في كونه كفراً أو فسقاً لقوله تعالى: ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾^(٣) وذهب بعضهم: إلى أنه غير مشارك بكل حال.

وقال بعضهم: إن الله سبحانه وتعالى يتحاور عن هذه المرومات والإرادات لما روي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «يتحاور الله عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تفعل» ونحوه.

وقال بعضهم: إن كان العزم مشاركاً للمعزومه عليه فحكمه حكمه في الكفر والفسق، وإن كان غير مشارك للمعزومه عليه لم يكن لأجله به فإن العزم على شرب المسكر ليس فسقاً كما لم يكن مشاركاً له.

والعزم على الاستحفاف بالله تعالى أو بآبائه يكون كفراً كما كان مشاركاً له في الوجه الذي صار به كفراً.

وهذا هو الحق ويدل على ذلك ما روي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «إذا التقى المسلمان سيميهما فالتقاتل والمقتول في النار قيل يا

(١) النساء (٦٠).

(٢) (ض) النفس.

(٣) البقرة (٢٨٤).

رسول الله: فهذا القاتل فيما نال المقتول؟ فقال: إنه أراد قتل صاحبه.

وأما ما لم يدخل تحت الوسع من أفعال القلوب فإنه غير مؤاخذ به لقوله تعالى: ﴿لَا يَكُفُّ أَلَمَهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعُهَا﴾^(١) وذلك كالحواطر التي تَرْدُ على القلب من غير عزم. هكذا ذكره الإمام يحيى عليه السلام قال: وأما إرادة القصد فقد تكون كبراً وهذا نحو أن يريد بسجوده عبادة الشيطان أو الأوثان والأصنام.

وقد ذهب^(٢) أكثر المعتزلة أنها لا تعلق بالنهي قالوا: إنما تعلق بما تؤثر فيه رغبة لا يفتقر إلى مؤثر

قالوا: وبينة الصوم وإرادته متعلقة بكراهة المفطرات.

قلت إن أحداً يجد من نفسه إرادة أن لا يكون كذا ويعلمه ضرورة فإن قالوا هي راجعة إلى الكراهة فإرادة أن لا يقوم هي كراهة قيامه قلنا. فيلزم من ذلك قبح إرادة أن لا يقوم لأنها على ما رعمتم كراهة وكراهة الحس قيحة مطلقاً، والقيام حيث هو مباح لريد حسن بلا شك ثم يقول. وما الدليل على أنها لا تعلق إلا بما يصح تأثيرها فيه؟

وإن سلمنا لكم صحة تأثيرها فهلاً كانت كالأعتقاد يصح بما يؤثر فيه المعتقد وما لا يصح تأثيره فيه.

(فصل)

«ورضى الله ومحنته والولاية التي بمعنى المحنة» لا الولاية التي بمعنى ملك التصرف، فهذه الثلاثة معاً في حق الله تعالى واحد وهو «الحكم باستحقاق الثواب قبل وقته» بعد وقوعه وهو الطاعة «وإيصاله إليه في وقته» أي في دار الآخرة.

وقالت المعتزلة: بل هي في حقه تعالى بمعنى الإرادة فإذا علقت بالفاعل فقيل. رضي الله عن فلان أو والآء أو أحبه فمعناه أراد نفعه وكره ضرره، وإذا

(١) البقرة (٢٨٦)

(٢) (أ) زعم

عُلِّقَت بِالْمَعْلُ فَمَعْنَاهُ أَرَادَهُ فَقَطْ .

قلنا: هذا بناءٌ على أصلٍ فاسدٍ .

«والكراهة» هي «صد المحنة» في الشاهد والعائب «وتحقيقها» في حق الله تعالى: «الحكم» من الله سبحانه «باستحقاق العبد العذاب قبل وقته» أي قبل حصول دار الآخرة وذلك بعد ارتكاب المعصية «وليصاله إليه في وقته» أي في الآخرة «والسخط» من الله سبحانه «بمعنى الكراهة» فمعناه معناه وكذلك الغص والعصب، ومثل هذا ذكره اهادي عليه السلام حيث قال (فأما الولاية من الله للمؤمنين فإنما ينزول تعظيمهم ومدحهم ويأمر بذلك بعد استحقاقهم لذلك بأفعالهم .

والمحنة من الله للمؤمنين فإنما المراد بها ما يصلح المانع إليهم تفصيلاً واستحقاقاً .

قال: والرَضَى والسَّخَطُ والولاية والمُحِبُّ من الله سبحانه مستحقة على الأعمال بمعنى أنه لا يسخط ولا يرضى ولا يوالي ولا يعادي إلا عند وجود الأعمال من العبد التي يستحقون بها ذلك

قال: وذكر عن سليمان بن جرير أنه قال: إن الله تعالى لم يرل سائخطاً على من علم أنه يعصيه وراضياً على من علم أنه يطيعه موالياً من لم يوجد من أوليائه معادياً لمن هو معدوم من أعدائه وأن العبد قد يكون مؤمناً والله تعالى مُعَادٍ له سائخطاً^(١) عليه إذا كان ممن يكفر في آخر عمره، ويكون راضياً عن الكافر قبل وقوع سببه وهو الطاعة موالياً له محباً له إذا كان يؤمن في آخر عمره .

قال: فأما ما ذكر عن^(٢) سليمان بن جرير فقد دللنا على بطلان قوله ببطلان أصله الذي يتعلق به في أن الإرادة من صفات الذات وما يبين ذلك أن السائخط إنما يحس أن يسخط على من فعل قبيحاً لا لعلمه أن الفعل

(١) معادٍ له وسائخط عليه

(٢) وأما ما ذكره سليمان بن جرير .

التَّسَيُّطُ له ميقع، ألا ترى أن ذلك يقبح منه قبل وقوع القبيح كما يقبح منا أن نعاقب بالضرب والإيلاام من لم يأت ما^(١) يستحق ذلك منه فإذا كان كذلك لم يجوز منه تعالى أن يسخط على المؤمن حيث^(٢) علم أنه سيكفر في آخر عمره.

وأما سليمان بن جرير فقد سلك طريقة ما سلكها أحد من الأئمة والعلماء سوى هذه المارقة المحيرة أعلم ذلك. انتهى كلام الهادي عليه السلام.

قلت: ومراد الهادي عليه السلام أن السخط والولاية مستحقّة على الأعمال أي أعمال المكلف.

وما حكاه عن سليمان بن جرير أن الإرادة من صفات الذات يريد أن السخط والولاية مستحقّان لذات المكلف لا بالنظر إلى فعله، وهذا مذهب المجبرة والله أعلم.

(مضامير)

«والله سبحانه يريد لجميع أفعاله» والمعنى: أنه تعالى خلقها وهو عالم بها على وفق الحكمة والصواب لا عن غفلة وسهو «حلقاً لمن أثبت له تعالى إرادة مخلوقة غير مُرَادَةٍ»^(٣) وكذلك كراهة مخلوقة غير مُرَادَةٍ^(٤) توجب للشيء كونه مكروهاً، وهم من تقدّم ذكره من المعتزلة^(٥) «لنا» عليهم «ما مر» من بطلان ذلك.

(١) (ص) بما يستحق.

(٢) (أ) من حيث

(٣) (ص) غير مراده

(٤) عبارة السيد أحمد بن محمد لقمان رحمه الله تعالى في شرحه على الأساس غير مرادَةٍ في نفسها تحت.

(٥) قالوا لأنّ الإرادة جس العمل وجس الفعل لا يحتاج إلى إرادة يبين ذلك أن الإرادة لا تقع مقصودة وإنما تقع تبعاً ألا ترى أن الأكل إذا أراد الأكل فإن إرادته تابعة للأكل لأنها مقصودة بن المقصود هو الأكل ثم ما يدعو إليه يدعو إلى إرادته فكذلك الحال في غير الأكل وقد بسط القاضي عبد الحارث بن أحمد والسيد مائتكمهم الكلام على المسألة في شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١ إلى ٤٧٣ الطبعة الثانية سنة ١٤١٨ هـ، ١٩٨٨ م مطبعة أم القرى القاهرة.

«و» هو تعالى «مريد لفعل الطاعات وترك المقبحات» أي: أمر بالطاعات ونهى عن المقبحات.

قال الإمام يحيى عليه السلام في الشامل اتفق أهل القبلة على أن الله تعالى مريد لجميع أفعاله ما حلا الإرادة والكراهة فإنه قد حالف فيهما من قدمنا ذكره، ثم اختلفوا بعد ذلك فيما يريد الله عز وجل من أفعال غيره وما لا يريد:

فذهب القائلون بالعدل من الزيدية والمعتزلة إلى أنه تعالى مريد لجميع الطاعات من أفعالنا ما حدث من غيرنا وما لم يحدث، وأنه تعالى كاره لجميع المعاصي ما حدث منها وما لم يحدث.

وذهب سائر فرق المجرة من الأشعرية والمجارية إلى أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات طاعة كانت أو معصية وأنه لا كائن في عالمنا هذا إلا وهو متعلق بقدرته الله وإرادته، وأن سائر الفواحش كلها والمعاصي صادرة عن إرادته وأن ما لم يحدث فإن الله تعالى لا يريد طاعة كانت أو معصية انتهى

وقال أبو القاسم «البلخي» ومن تابعه:

«و» هو تعالى مريد «لفعل المباحات».

قال: «لأن فعلها شاغل لفاعلها» عن فعل المعصية وهذا فيما لم يكن يسيراً كالأكل والشرب، أما ما كان يسيراً كالحركة اليسيرة والكلام اليسير فإن الله تعالى لا يريد ولا يكرهه وفقاً لأنه لا يوصف بحسن ولا قبح

«قلنا» رداً على البلخي: «ليس» المباح «منقيض لها» أي للمعصية حتى لا يمكن ترك المعصية إلا بالاستغفال بالمباح وحيث لا يكون المباح مقصوداً لله تعالى ولا مُراداً ولا مكروهاً وإن شغل عن فعل المعصية وإنما المراد لله تعالى ترك المعصية وهو يمكن تركها من غير اشتغال بمباح «وما ورد بصيغة الأمر منها» أي من المباحات نحو: «وإذا حللتم فاصطادوا، وكلوا واشربوا، وانتشروا في الأرض» ونحو ذلك «فإرادة الله تعالى» فيها إما هو «لمعرفة حكمها» أي ليعرف المكلف حكمها وإن شاء فعلها وإن شاء تركها «وكل الأحكام» من الوجوب والندب والحظر والكراهة والإباحة «ومعرفتها واجبة»

لَتُعَرَفَ الطَّاعَةُ وَالْمَعْصِيَةُ وَيُؤَفَّفَ عَلَى الْحُدُودِ «كَالْخَبْرِ بِهِ» أَيِ كَمَا وَرَدَ بِصِيغَةِ الْخَبْرِ بِالْمُبَاحِ فَإِنْ مَعْرِفَةُ مَرَادِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْهُ وَاجِبَةٌ لِيَعْرِفَ الْمُكَلَّفُ حُكْمَهُ «وَاللَّهُ تَعَالَى مُرِيدٌ لِأَكْلِ أَهْلِ الْخَنَةِ» فِي الْخَنَةِ وَشُرَائِهِمْ وَتَلَذُّذِهِمْ بِمُنْكَوْحَاتِهِمْ وَمَلْبُوسَاتِهِمْ وَسَائِرِ نَعِيمِهِمْ «وَمُطَاقاً لِأَبِي هَاشِمٍ» وَحَلِافاً لِأَيِّهِ أَبِي عَلِيٍّ قَالَ «لَأَنَّهُ» مِنَ الْمُبَاحِ.

قلنا: ليس كذلك إذ هو من الخراء الذي أعدّه الله لأهل الخنة فإرادته تعمهم^(١) وتلذذهم به «أَكْمَلُ لِلنَّعْمَةِ» عَلَيْهِمْ مِنَ اللَّهِ سَحَابَهُ وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٢)

«وَإِذَا لَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُقَلَاءِ أَنَّ الْمُؤَفَّرَ الْعَطَاءِ مِنْ أَهْلِ الْمُرُوءَةِ وَالسَّخَاءِ» مِنَ الْمَخْلُوقِينَ الَّذِينَ حَلُّوا عَلَى الْحَاجَةِ «يُرِيدُ أَنْ يَقْلُ الْمُعْطَى مَا وَقُرَّ إِلَيْهِ» ذَلِكَ الْمُعْطَى بَلْ يُعْلَمُ مِنْ حَالِهِ الْكَرَاهَةُ لِعَدَمِ قَبُولِ عَطَايَاهُ «وَاللَّهُ تَعَالَى بِذَلِكَ أَوْلَى» لِأَنَّهُ الْغَنِيُّ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ وَقَدْ وَرَدَ بِذَلِكَ الْحَدِيثُ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ.

قلت: ولا يبعد أن يريد الله سبحانه المباح بهذا الوجه لا لما ذكره اللحي من أنه شاعل عن المعصية وَيُؤَيِّلُهُ عَلَيْهِ صَلَوَاتِي عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تَوْزَ رَحْمَتُهُ كَمَا يُحِبُّ أَنْ تَوْزُقَ عِرَالَهُ» أَوْ كَمَا قَالَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

إن قيل: فما هذه الإرادة في مباح وفي نعيم أهل الخنة وقد سمعنا أن تكون الإرادة في حقه تعالى غير المرد أو غير العلم باشتغال المعلن على المصلحة أو المفسدة كما مر؟

فالجواب والله الموفق: أنها ما ذكرناه لاستحالة التشوق وميل القلب في حقه تعالى فيكون الأمر بالمباح والإحراز به وتبيين حكمه وكذلك نعيم أهل الجنة مع نصب القرينة المرجحة للمعلن على الترك من عقل أو نقل أو علمه

(١) (من) نعيمهم

(٢) الرسائل (٤٣).

تعالى بِحُكْمِيَّةٍ ذَلِكَ الْفَعْلُ وَاشْتِمَالُهُ عَلَى الْمَصْلَحَةِ إِرَادَةً لَهُ تَعَالَى تَوْسَعاً وَمَحَازاً
وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قَالَتْ «الْعَدْلِيَّةُ» جَمِيعاً: «وَلَا يَرِيدُ اللَّهُ جُلَّ وَعَلَا» الْمَعَاصِيَّ حِلَافاً
لِلْمَجْبُورَةِ فَقَالُوا: يَرِيدُ كُلُّ وَاقِعٍ كَمَا صَبَقَ ذَكَرَهُ.

«قُلْنَا. إِرَادَتُهُ تَعَالَى لَهَا صِفَةُ نَقْصٍ وَاللَّهُ يَتَعَالَى عَنْهَا».

ثُمَّ نَقُولُ^(١): لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لِلزَّمِ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ بِالْوَاقِعِ كَالْأَمْرِ لِلْمُرَمِيِّ
مِنْ شَاهِقٍ بِالنُّزُولِ، وَأَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ بِغَيْرِ الْوَاقِعِ كَالْأَمْرِ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْقَاضِيَيْنِ
وَالضَّادِّينَ وَإِيجَادِ الْأَجْسَامِ وَهَكَذَا الْقَوْلُ فِي الْبُحْثِ وَهَذَا يَبْطُلُ الْأَمْرُ وَالْبُحْثُ
وَالْمَدْحُ وَالذَّمُّ وَيَسُدُّ بَابَ الْمَجَازَاةِ بِالشُّوْبِ وَالْعِقَابِ وَتَهْدِمُ قَاعِلَةُ الشَّرِيعَةِ
وَالْعَمَلُ عَلَيْهَا وَيُؤْتِي إِلَى إِصْحَامِ الرِّسْلِ وَإِطْلَاقِ الْبَعْثَةِ ذَكَرَ هَذَا الْإِمَامُ يَحْيَى
عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وَهُوَ حَقٌّ قَالَ: وَلَيْسَ الْعَجَبُ مِنَ الْكَلْبِ وَأَهْلُ السَّلَاقَةِ مِنَ الْمَجْبُورَةِ فَلَوْ
سَكَتَ الْجَاهِلُ مَا اِحْتَلَفَ النَّاسُ وَأَمَّا الْعَجَبُ كُلُّهُ مِنْ أَهْلِ الْفُطُورَةِ وَالْكِيَاةِ
مِنْهُمْ حَيْثُ قَالُوا هَذِهِ الْأَقْوَالُ الرَّدِيَّةُ وَذَاتُوا بِمَثَلِ هَذِهِ الْمَذَاهِبِ الْمَكْرُورَةِ فَنَبَأُ
لِلْمَجْبُورِ وَسُخَّراً لِأَصْحَابِهِ وَقُحَّاً وَتَرَجَّحاً لِأَتَاعِهِ وَأَوْبَابَهُ كَيْفَ أَصْرَبُوا عَنِ التَّنْزِيهِ
صَفْحاً وَطَوَّوْا عَنْ إِحْرَازِ مَحَاسِنِهِ كَشْحاً.

وَأَمَّا الْأَدَلَةُ النَّفْلِيَّةُ فَهِيَ كَثِيرَةٌ:

«قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا اللَّهُ بِرِيدٍ ظَلِمًا لِلْعِبَادِ﴾^(٢)»

«وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسَادَّةَ﴾^(٣)».

«وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾^(٤) وَغَيْرَ ذَلِكَ كَثِيرٌ كَقَوْلِهِ تَعَالَى:

﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾^(٥)»

(١) (ض) ثُمَّ نَقُولُ لِلْمَجْبُورَةِ

(٢) غَافِر (٣١)

(٣) الْبَقَرَةُ (٢٠٥).

(٤) الرُّومُ (٧)

(٥) الْإِسْرَاءُ (٣٨)

وقوله تعالى: ﴿سيقول الدين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا - إلى قوله - كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون﴾^(١).

«قالوا» أي المحبرة. «الله» سبحانه «مالك» لعنايه «والمالك» يتصرف في مملوكه بما شاء وكيف يشاء^(٢) ولا يقبح ما أَرَادَهُ وفعله، قالوا: وقد ورد بذلك القرآن حيث قال تعالى: ﴿وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً﴾ «ولو شاء ربك ما فعلوه» «فذرهم وما يفترون»^(٣).

﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾^(٤).

«قلنا. قولكم: مالك يتصرف في مملوكه سبب إله تعالى حيث نسبتم إليه صفة النقص» وهي إرادته لفعل المقيحات والفساد «لأن من أراد من مملوكه العباد وظلم العباد فقد فعل بضممة القصر عد العقلاء» ولهذا يسهونه ويصوبون من دمه وعاقبه على ذلك فكيف بذلك في حق رب العالمين؟ تعالى الله عما يقول به الملحئون علواً كبيراً.

وقولكم أيضاً: «ردّ للآيات المتقدمة» ونحوها.

«والآية الأولى معانها لو شاء الله لأمانهم قل فعل المعصية أو سلب قواهم أو أنزل ملائكة تحسبهم» عن فعل المعاصي فلا يقدرّون على فعل شيء منها «لكنه» تعالى «خلأهم وشأهم» أي مكّنهم من الفعلين^(٥) «وَوَكَّلَهُمْ إِلَى اخْتِيَارِهِمْ لِيَتِمَّ التَّكْلِيفُ وَيُعْطَى الْأَجْرُ» «ولأن أمانهم» أي قُدَامَهُمْ «والحساب» في يوم القيامة «ومن وراء العقاب» كما «قال» الله «تعالى»: ﴿وَلَا تُحْسِبَنَّ اللَّهُ

(١) الأنعام (١٤٨)

(٢) (ب) وكيف شاء بحذف الياء

(٣) الأنعام (١١٢)

(٤) يونس (٩٩).

(٥) الحسن والفتح ثمت

خَائِلًا حَتَّى يَعْمَلَ الظَّالِمُونَ ﴿١﴾ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمَ تَشْخِصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ﴿٢﴾
 ﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُؤُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْثَدْتَهُمْ هَوَاءً﴾ (١) وكذلك
 معنى الآية الأخرى وما شابهها من الآيات.

(فصل)

«في بيان معاني كلمات من المتشابهة»

لَمَّا أَتَمَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْكَلَامَ عَلَى أَهْلِ الْجَبْرِ حَسَنَ أَنْ يَذْكَرَ بَعْضَ مَعَانِي
 كَلِمَاتٍ مِنْ مِثْلِهِ الْقُرْآنَ الَّذِي رَبَّمَا تَوَهَّمُوهُ شَبْهَةً فِي اعْتِقَادِهِمُ الْفَاسِدَ قَالَ اللَّهُ
 سُبْحَانَهُ: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ
 وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ
 وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ (٢).

و«اعلم أن» التشابه في القرآن كثير وكذلك في السنة فمن ذلك
 «الهُدَى» فإنه في أصل اللغة معنى «الدلالة والإرشاد» والدُّعَاءُ إلى الخير كما
 «قال الله تعالى: ﴿إِنْ عَلَيْنَا لَلْهُدَى﴾ (٣)

وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا نُمَوْهَ قَهْدَيْنَاهُمْ﴾ (٤) أي دهوناهم إلى الخير ودَلَّلْنَاهُمْ
 عليه بما رَكَّنَا فِيهِمْ مِنَ الْعُقُولِ وَأَرْسَالَ الرُّسُلِ وَالتَّمَكُّينَ مِنَ الْعَمَلِ «فاستحبوا
 العمى» وهو الكفر وآثروه «عل الهدى» وهو الإيمان، «و» قد يكون الهدى
 أيضاً «بمعنى زيادة البصيرة» وهي التصبر فيما يقرب إلى الله سبحانه وتعالى
 وذلك «بتنوير القلب» أي بتوفيق لفعل الطاعات واجتناب المقبحات ومحبة
 لذلك وتأييد عليه «بزيادة» من تعالى في العقل الذي هو القائد إلى كل خير
 كما «قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ (٥) أي زيادة في بصائرهم
 بتنوير قلوبهم «ومثله قوله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (٦) أي

(١) إبراهيم (٤٢).

(٢) آل عمران (٧).

(٣) الليل (١٢).

(٤) فصلت (١٧).

(٥) محمد (١٧).

(٦) الأنفال (٢٩).

تنويراً في قلوبكم أي زيادة في العقول وتمرقون به بين الحق والباطل، وتأيداً على فعل الطاعات واحتساب المقبّحات وروى عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «ألا إنه من رهد في الدنيا وقصر فيها أمله أعطاه الله علماً غير تعلّم وهدىً غير هداية ألا ومن رعب في الدنيا وأطال فيها أمله أعمى الله قلبه على قدر رغبته فيها».

«و» قد يكون الهدى بمعنى الثواب كما «قال تعالى» ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾ ﴿فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾^(١).

«أي يشيهم» ربه سبب إيمانهم «في حال حُرِّي الأنهار» من تحتهم، والمعنى: أنه أوصلهم إلى مطلوبهم ونصى لهم بالمور فيما أعطاهم وأكرمهم ومن ذلك:

قوله تعالى ﴿إِنَّ الدِّينَ لَا يَزُولُ إِلَّا بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ﴾^(٢).

كما ذكره الإمام يحيى عليه السلام قال: «ومنى حرى في كلام أصحابنا أن الهدى يستعمل في معنى الإثابة فهو تقرّيب، والحقيق: أنه بمعنى الظفر بالنية والفور المطلوب لأن غرضنا ببيان معانيها الدعوية والمسموعة في لسانهم ولم يكونوا مقرّين بالمعاد الآخرى ولا فائلين بثواب ولا عقاب وقيل: معنى الآية الأولى ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾ أي يسندهم سبب إيمانهم للاستقامة على سلوك السبيل المؤدى إلى النعيم وخبري الأنهار من تحتهم لأن التمسك بسبب السعادة كالوصول إليها».

«و» قد يكون الهدى بمعنى الحكم والتسمية كما قال الشاعر:

مَا زَالَ يَهْدِي قَوْمَهُ وَتَضِلُّنَا جَهراً وَنُسَبُّنَا إِلَى الْقُجَارِ

أي يحكم على قومه بالهدى ويسمّيهم به ويحكم علينا بالضلال ويسمينا

(١) هونس (٩)

(٢) النعل (١٠٤)

به، إذا عرفت ذلك «فيجوز أن يقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(١) بمعنى لا يزيدهم بصيرة ولا تسوياً في قلوبهم كما لم يتبصروا أي يعملوا بموجب البصيرة والهدى من الطاعة واجتناب المعصية.

«أو» بمعنى «لا يثبتهم» لعدم استحقاقهم الإثابة.
ومثل هذا ذكره الهادي عليه السلام حيث قال: (الهدى هدايان: هدى مبتدأ، وهدى مكافأة... إلى آخره).

«أو» بمعنى «لا يحكم لهم بالهدى ولا يستثبتهم به» لعدم إيمانهم الذي يستوجبون به ذلك.

قالت «العدلية: ولا يجوز أن يكون» بمعنى أنه لا يدعوهم إلى الخير ولا يدهم على الرشد لأنه تعالى قد دهم على الرشد ودعاهم إليه كما سبق ذكره «خلافاً للمجبرة» ساء على قاعدتهم لمهتة قالوا لو دعاهم لأجابوا.

«فلما» ذلك رد لما علم من الدين ضرورة لدعاء الله الكفار وغيرهم إلى الإيمان وتصديق رسوله صلوات الله عليهم وذلك «بإرساله إليهم الرسل وإفراجه إليهم الكتب» الصادقة الشاهدة بصفه الرسالة المتضمنة لدعاء الخلق إلى عبادة الله تعالى وشكره، وقد ورد به السمع «قال الله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾^(٢) كما مر ذكره وقال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾^(٣) أي رسول ذع^(٤) لها إلى الإيمان ولكن أين أكثرهم ذلك وأجابوا هوى النموس ودواعي شيطان

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾^(٥) الآية فالمعنى: لو شئنا لأريناها من قدرتنا وآياتنا الباهرة عياناً ما نحدث به لها معرفة وإيقاناً لا يكون لها معه أجر ولا يجب به لها ذخر ويكون منها ذلك اضطراراً

(١) الأنعام (١٤٤)

(٢) فصلت (١٧).

(٣) طه (٢٤)

(٤) (أ ب) داعي.

(٥) السجدة (١٣).

لا تَرَكَ نظير ولا فكرة ولا اعتبار وفي ذلك وبه ما يجب الجزاء والثواب، وفي ترك ذلك وإعفاله ما يجب العقاب وهو وإن كان كذلك فهو هدى وتبصرة، هذا لفظ القاسم بن إبراهيم عليه السلام.

«والضلال في لغة العرب» يكون لمعانٍ منها ما هو «بمعنى الهلاك» والضيايع «قال تعالى: ﴿وَقَالُوا أَبَدًا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ﴾» «أَبَدًا لَيْفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ»^(١) أي إذا هلكنا وصبغنا في الأرض وصيرنا تراباً كأن لم نكن

قال في الصحاح: ضل أي صدع وهلك والاسم الضل بالضم ومه قولهم: هو ضل بن صل إذا كان لا يُعرف ولا يُعرف أبوه. انتهى.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾^(٢) ﴿وَضَلَّ سَعِيهِمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^(٣).

«و» قد يكون الضلال «بمعنى العذاب» والعقوبة «قال تعالى ﴿إِنَّ الْمَجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾»^(٤) أي في عذاب ونيران ذات سُعُرٍ وقال الزمخشري: في هلاك ونيران أو في ضلال نص الحق في الدنيا ويران في الآخرة.

وكما قال تعالى: ﴿بَلِ الْكَافِرِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ﴾»^(٥) أي في العذاب والعقوبة المعنة

«و» قد يكون «بمعنى العواية عن واصح الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَضَلُّ فَرْعُونُ قَوْمَهُ وَمَاهِدِي﴾»^(٦) أي أغواهم، أي أمالهم «عن طريق الحق» وهو الإيمان بالله ورسوله والقبول لما جاؤوا به عن الله عز وجل.

«والإضلال» في لغة العرب «بمعنى الإهلاك والتعذيب والإغواء كما مر» في ذكر الضلال سواء.

(١) السجدة (١٠).

(٢) الأنعام (٢٤).

(٣) الكهف (١٠٤).

(٤) القمر (٤٧).

(٥) سبأ (٨).

(٦) طه (٧٩).

«و» قد يكون الإضلال «بمعنى الحكم والتسمية قال الشاعر.

ما زال يهني قومه ويصلنا

«البيت» الذي تقدم ذكره أي يحكم علينا بالضللال ويسمينا به.

وقد يكون الضلال بمعنى السيان كما قال تعالى: «أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا

فَتَذْكُرَ إِحْدَاهُمَا الْآخَرَى»^(١).

وبمعنى الذهاب عن الشيء والغفلة عنه نحو قوله تعالى: «وَوَحَّدَكَ

ضَالًّا فَهَدَى»^(٢) أي وجدك غافلاً عما أراذك به من البومة والكرامة إذا عرفت

ذلك «فيجوز أن يقال: إن الله يضل الظالمين، بمعنى يحكم عليهم بالضللال

ويسميهم به لما ضلوا عن طريق الحق، أي مالوا عنها وهكذا ذكره الهادي

عليه السلام.

«وبمعنى يهلكهم أو يهدمهم» لاستحقاقهم ذلك.

قالت «العدلانية» لا بمعنى يعوهم عن طريق الحق، فلا يجوز لأنه قبيح

والله تعالى لا يعمل به وخلافاً للمحبرة «فإنهم جَوَزُوا ذلك جبراً على منهاجهم

الجائر من عدم التحاشي من سبِّ تعالى وسبِّ القبائح إليه تعالى عنها

«قلنا. ذلك ذمُّ لِّلَّهِ تعالى وتركية لإبليس وجنوده» وتزيه لهم من

الإعواء والإضلال الذي هو دأبهم وصنيعهم نفس القرآن حيث قال تعالى

حاكياً عنه: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُحْلَصِينَ»^(٣).

«وذلك» الذي ذهبوا إليه من سبِّ الله تعالى وتركية لإبليس «كفر» بلا ريب.

«والإغواء» في لغة العرب يكون لمعان:

«بمعنى الصُّرف عن واضح الطريق» أي الإمالة عن طريق الحق.

«و» يكون «بمعنى الإغواء» للحيون ويقال: اغْوَى العَصِيْلُ إِذَا اتَّبَعَهُ

بَحْبَسَهُ مِنَ الْمَاءِ وَاللَّبَنِ.

(١) البقرة (٢٨٢).

(٢) القصص (٧).

(٣) ص ٨٢ - ٨٣.

قال في الصحاح: الْغِيّ: الضلال والحيية أيضاً، والتعاوي التجمع على الشر من الغواية والغِيّ والعوى مصدر قولك غَوَيْتُ السَّخْلَةَ والفصيل بالكسر يَغْوِي غَوًى.

قال ابن السكيت يقال: هو أن يروى من إساءة أمه ولا يروى من لبس أمه حتى يموت هزلاً.

وقال غيره: هو أن يشرب الخمر حتى يتخمر ويمسد جوفه «و» قد يكون بمعنى الحكم والتسمية كما ذكرنا في الهدى والضلال «فيجوز أن يقال إن الله أغوى الضلال بمعنى حكم عليهم بالإغواء» وسماهم به لما غَوَّاه أي ضلُّوا ومارُوا وعن طريق الحق «و» أنه تعالى «يفغويهم في الآخرة بمعنى يتعمهم» بالعداب لدائم «جراة على أعماهم» التي عصوا الله بها في الدنيا. قالت «العدلية» لا بمعنى صرفهم عن طريق الحق إلى طريق الضلال فلا يجوز لأمه جُورُ تعالى الله عن أن يحلف للمجبرة» فقالوا يجوز ذلك لما قد عرف من مذهبهم.

«فلما: ذلك دمٌ لله تعالى وتركه لإبليس» نعم الله «كما مر» أبعاً.

«والفتنة في لغة العرب» تكون لمعانٍ أيضاً.

«بمعنى المحنة والتمحيص كما قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «ستأتي من بعدي فتنة متشابهة كقطع الليل المظلم يضطر المؤمنون أنهم هالكون عذما، ثم يكشفها الله بآ أهل البيت... الخ».

تمامه: «برجل من ولدي يحمل لذكر لا أقول حاملاً في حسبه ودينه وعلمه ولكر لصعر سنه وغيبته عن أهله واكتنامه في عصره». فالمراد بالفتن ههنا: المحن والشدائد.

«و» قد تكون الفتنة بمعنى «الاحتبار» والتمييز كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فْتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾ (١) الآية «أي اختبرناهم» أي ميزنا بعضهم من بعض بما يظهر من أعماهم عند الشدائد «بالتكاليف»

(١) المكيوت (٣).

الصعبة «والشدائد من الخوف» والجوع ونقص الأموال والأنفس والثمرات
فَلْيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ يَصْدُقُوا فِي إِيْمَانِهِمْ فَصَرُّوا فِي طَاعَةِ رَبِّهِمْ، وَلْيَعْلَمَنَّ
الكَاذِبِينَ الَّذِينَ لَمْ يَصْدُقُوا فِي إِيْمَانِهِمْ وَلَمْ يَشْتَوْا عَلَيْهِ فِي السَّراءِ وَالصَّراءِ وَكَانُوا
كَمَا قَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ
اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ﴾^(١).

«و» قد تكون الفتنة بمعنى الإصلاال عن طريق الحق، كما قال تعالى:
﴿فَإِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ «ما أنتم عليه بفاتنين إلّا من هو صال الجحيم﴾^(٢) أي
ما أنتم بمضلين عن طريق الحق إلّا من هو من أهل الصلاال الذين لا تنفع
فيهم الهداية.

وأما من قبل هدى الله ورفض ما سواه فلا تقدرّون على إصلااله.

«و» قد تكون الفتنة أيضاً بمعنى العذاب كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى
النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾^(٣) أي يعذبون.

قال في الصحاح: تقول: فُتِنَ الذهب إذا ادخسته النار لتعرف ما
حودته وديار مفتونه.

وقال الخليل: الْفُتْنُ الإحراق، وَوَرَقٌ فُتِنٌ أَي فَصَّةٌ مَحْرُقَةٌ.

إذا عرفت ذلك فيجوز أن يقال: فتّن الله المكلمين بمعنى احتسّهم
بالتكاليف أي فعل بهم فعل المُخْتَبِرِ بالتكاليف التي حملهم إياها «والشدائد»
التي تلحقهم في الدنيا من نقص الأنفس والأموال ويجوز أن يقال: إن الله
تعالى «يفتن المسخوط عليهم بمعنى يعذبهم» بدنوبهم التي ارتكبوها.

قالت «العدلية» لا بمعنى يضربهم عن طريق الحق أي يعوبهم ويميلهم
عن طريق الحق فلا يجوز لأنها صفة دم «خلاقاً للمجرة قلنا: ذلك صفة
نقص وذم لله تعالى، بل هو ذم في حق المخلوق المحتاج فكيف في حق الخالق

(١) الحج (١١).

(٢) الصافات (١٦١، ١٦٢، ١٦٣).

(٣) الدليلات (١٣).

العي عن كل شيء.

«و» مع ذلك هو تركية لا ييسر لعه الله وجنوده «كما مر» لهم وقد عرف بحمد الله فساد عقائدهم وبطلان أقوالهم وتهاوتهم في الصلال واجترأهم على الله ذي الكبرياء والحلال.

واعلم: أن هذه الكلمات وبحورها من التشابه يجب ردها إلى المحكم كما قال تعالى: ﴿مَنْ أَمَّ الْكِتَابَ﴾ ولا يجوز أن يطلق على الله سبحانه وتعالى منها شيء إلا مع قرينة صارفة عن إرادة الخطأ ونسبة القصد إليه سبحانه وتعالى.

وكذلك غيرها من سائر الكلمات المشتركة بين معاني لا يجوز إطلاق بعضها على الله تعالى.

(تنبيه) لما سبق ذكره الاحتمار والابتلاء في أثناء ما تقدم وكان معناها في اللغة أن يتصفح الخامل أحوال المحتر والمبتل ويعرف ما يؤول إليه أمرهما، وكان هذا المعنى لا يجوز على الله سبحانه وتعالى لأنه عالم الغيب والشهادة أراد عليه السلام أن تبين معنى الاحتمار والابتلاء في حق الله سبحانه وتعالى فقال:

«تنبيه». «أعلم: أن من الناس من يعبد الله على حرف» أي على طرف من الدين غير متمكن فيه، وهذا تمثيل لمن قعد في طرف جبل أو هوة غير متمكن في قعوده بحيث أن أقل محرك له يزعجه فيوقعه في الهلاك وإن أصابه غير اطمأن به وثبت على دينه وإن أصابته فتنة أي فقر أو سقم أو نقص مال أو ولد وانقلب على وجهه أي ارتد عن الإسلام وتشاءم به لذلك الذي «حسر الدنيا والآخرة، ومن الناس» من هو «مثل ما قال الله سبحانه ﴿وَكَايْنٌ مِنْ نَبِيِّ﴾ أي كثير من الأنبياء «قَاتِلَ مَعَهُ رَيْثُونٌ كَثِيرٌ» الرعيون والربايون هم العلماء لأنهم يقضون بعلم الرب ﴿فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ الآية ﴿وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَاتُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾^(١) أي ما ضعفوا عن الاستمساك بدينهم مع ما حصل في أصحاحهم من القتل والاستضعاف بل

(١) آل عمران (١٤٦)

قاموا في القتال والجهاد مع أنبيائهم أبلغ قيام بعزيمة صادقة ونية صحيحة لأنهم على بصيرة من دينهم وطمأنينة في أمرهم فهم بحبل الله مستمسكون ويدينه معتصمون، إذا عرفت ذلك فالاختبار والابتلاء من الله سبحانه محار عبر به عن الامتحان والتمييز «شبه الله الامتحان لتمييز صادق الإيمان» أي الراسخ إيمانه «من المتلبس»^(١) به وهو «على حَرْف» أي طرف لم يكن إيمانه براسخ «بالاختبار» أي شبه الله ذلك الامتحان باختبار الجاهل من المخلوقين لمن يريد الوقوف على حقيقة أمره «فعبّر الله عنه» أي عن الامتحان «بما هو بمعناه» أي بمعنى الامتحان وهو الاختبار: «من بحوقوله تعالى: ﴿وَبَلَّوْاْ أَخْبَارَكُمْ﴾»^(٢) أي نخبركم بالشدائد فيتميز بذلك من هو ثابت الإيمان وراسخ القدم فيه «عَمَّ هو متلبس به وهو على شفاء جُرْفٍ هَارٍ بما يُظهر من الأعمال عند ذلك والله سبحانه عالم بذلك قبل ظهوره بَلَّا في ذلك من الحكمة وهو الفرق بين ثابت الإيمان راسخ القدم فيه وبين المتلبس به، ولا يظهر الفرق إلا بالامتحان لأن الله عز وجل لا يجاري إلا على الأعمال «لأنه تعالى اختبرهم مثل اختبار الجاهل» من الخلق لما يؤول إليه أمرهم لأن الجاهل في حقه تعالى مستحيل

وكذلك ما كان من نحو هذا كقوله في قصة أهل الكهف «ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً...»^(٣) الآية أي ليظهر متعلق العلم «والقطع والختم» اللذان ذكرهما الله تعالى في القرآن قد يكونان «بمعنى التغطية» يقال: طبع الإباء أي عطاء وكذلك ختمه

«وبمعنى العلامة» يقال: طبع على الشيء إذا جعل عليه علامة وكذلك ختم عليه وختمه.

قالت «العدلية»: ولا يجوز أن يقال: إن الله ختم على قلوب الكفار وطبع بمعنى غطى عليها ومنعها من وصول الإيمان إليها لأن ذلك قبيح يُنافي

(١) (ض) عَمَّ هو متلبس به

(٢) همد (٣١).

(٣) الكهف (١٢).

التكليف «خلافاً للمجبرة» فإنهم جُوروا ذلك

«قلنا: أَمَرُهُمْ وَنَهَاهُمْ» أي أمر الكفار ونهاهم «عكس من لم يعقل نحو المحابين» فلم يأمرهم ولم ينههم فلو عطى على قلوبهم كما زعموا لم يأمرهم ولم ينههم «إذ خطاب من لا يعقل صفة نقص والله يتعالى عنها».

وقال «بعض العدلية» كالإمام المهدي عليه السلام وغيره:

«ويجوز» أن يكون الطمع والختم من الله سبحانه «بمعنى جعل علامة» في قلب الكافر أو الفاسق إما نقطة سوداء أو غيرها لتمييز بها الكافر والمؤمن للملائكة عليهم السلام، وأما نكث بكثرة ارتكاب المعصية حتى يَسْوَدُّ القلب جميعاً.

قالوا: وهو الرِّينُ الذي ذكره الله تعالى في الكتاب العزيز.

قالوا: ومع اسْوَدَاد القلب لا يقبل الإيمان ولا بد أن يكون في ذلك نوع لطف للملائكة عليهم السلام أو غيرهم

قالوا: وتكون علامة المؤمن نكتة بيضاء لقوله تعالى: «أولئك كتب في قلوبهم الإيمان».

وقال عليُّ صلوات الله عليه في سجع البلاغة: الإيمان يَتَذَوُّكُطَّةٌ كُلَّمَا ازداد الإيمان ازدادات اللَّمَظَةُ.

وَاللُّمَظَةُ النُّكْتَةُ أو نحوها من البياض.

قال عليه السلام: «وفيه» أي فيما ذهب إليه بعض العدلية «نظر لأنها»^(١) أي العلامة «إن كانت للحفظة عليهم السلام فإعمال الكفار» والفساق «أوضح منها» مع أنهم أي الملائكة عليهم السلام «لا يرون ما أراه اللّاس من العورة كما ورد» عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم «أنهم يصرفون أبصارهم عند قضاء الحاجة» أي عند البول^(٢) والعائط.

(١) (أ) فإنها

(٢) (ب) عند البول أو العائط.

وإذا كان كذلك «فالأخرى أهم لا يرون القلب» فكيف يرون النقطة السوداء أو البيضاء.

«وان كانت» العلامة «لغير ذلك» فالمعلوم أن الله غني عنها لأنه عالم العيب والشهادة لا يعرب عنه شيء».

وما روي عن علي عليه السلام على طريق التمثيل والمجاز والله أعلم إذا عرفت ذلك «فالتحقيق أنه» أي الطمع والختم في حق الله سبحانه وتعالى: «مجرد عبادة عن سلب الله تعالى إيّاهم» أي الكفار والمساكين «تسوير القلب» الذي خص الله به المؤمنين «الرائد عن العقل الكافي» في التكليف.

فأما العقل الكافي الذي تلزمهم به الحجة فهو لا شك معهم بل وأكثر منه يعلم ذلك ضرورة في محاوراتهم ومسايطرتهم وتدبير أمورهم «لأن من أطاع الله تعالى نور الله قلبه» وراده هُدىً وبوراً.

«و» كما «قال تعالى ﴿والذين اعتدلوا زادهم هدىً وآتاهم تقواهم﴾»^(١) وكما قال الله تعالى: ﴿ومن يؤمن بالله يَهْدِ قلبه﴾»^(٢) أي يره هُدىً وبوراً «وقال تعالى: ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾»^(٣) أي تويراً كما مر ذكره في بيان معاني الهدى.

«ومن عصي الله لم يمهده» الله شيء من ذلك» التسوير الرائد على العقل الكافي «ما دام مُصبراً على عصبائه، فشبه الله سبحانه سده إيّاهم ذلك التسوير بالختم والطمع» على الحقيقة.

والجامع بين المشبه والمشبه به عدم الاستماع بالقلوب، وكذلك الكلام في الختم على الأسماع والأبصار لأن من سلبه الله لتسوير المذكور لا ينتفع بما سمع وأبصر من البينات والهدى فكأنه لا يسمع ولا يبصر، ومثل هذا ذكره الهادي عليه السلام.

(١) محمد (١٧)

(٢) التقيين (١١).

(٣) الأنعام (٢٩).

«وأما ذكر العشاوة في قوله تعالى ﴿وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾^(١) أي غطاء»
 «و السوفى في قوله تعالى حاكياً عن الكفار. ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا
 تَدْعُونَا إِلَيْهِ﴾ ﴿وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ﴾ الحجاب في قوله تعالى. ﴿وَمَنْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ
 حِجَابٌ﴾^(٢) فتشبيه حالهم أي فهو محز، ووجه التشبيه لحال الكفار حيث لم
 يعملوا بمقتضى ما سمعوا من الأوامر والنواهي «وأصروا» من الآيات الباهرة
 الدالة على معرفة الله جل وعلا وعلى صدق رسله «ولا» عملوا «بنصيحة
 الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم» لهم وإنذاره إياهم «بمن في أذنيه وقْر»
 أي شبه حالهم بمن في أذنيه وقْر أي صمم فلا يسمع من دعاء ﴿وَعَلَىٰ بَصَرِهِ
 غِشَاوَةٌ﴾^(٣) أي غطاء «فلا يبصر شيئاً» ومن يسه وبين الناصح حجاب لا تبلغ
 إليه نصيحته مع ذلك الحجاب ووجه التشبيه عدم الانتفاع كما مر ولا وقْر
 ولا عشاوة ولا أكنة على الحقيقة وهو من المجاز على سبيل الاستعارة والتمثيل
 وقد سطره في الشرح

«والتريب» في اللغة «التخصيص» يقال: رتب عملك أي حسه قالت
 «العدلية» والله لا يُرتب المعاصي لعباده ولا يحسبها لهم لأن ترتيب القسح
 ونحسبه قبيح «خلافاً للمجبرة» فقالوا رتب الله تعالى عن ذلك المعاصي
 وحسبها للمعاصرين

«قلنا» ترتيب القبيح صفة نقص والله يتعالى عنها أي عن صفة
 النقص.

«قالوا» قال الله تعالى ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾^(٤) فسب الترتيب
 إليه تعالى؟

«قلنا» ردّاً عليهم: «المراد من الآية ترتيب عملهم اللائق بهم وهو
 المأمور والمندوب زينه الله تعالى بالوعد لهم بالشواب والسلامة من العقاب،
 فلم يقبلوا إلا ما رينه لهم الشيطان من المعاصي كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ زَيَّنَّ

(١) البقرة (٧)

(٢) فصلت (٥).

(٣) الخاتمة (٣٣).

(٤) الأنعام (١٠٨).

لهم الشيطان أعياهم»^(١) أي «التي عميها» في مُعَادَات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ووسوسته هم وأهم لا يغلبون وغير ذلك «من المعاصي» التي نهاهم الله تعالى عنها

ومثل هذا التفسير ذكره المصنف للحق المحسن بن علي عليه السلام في كتاب السباط.

وقال في الكشف: إسماعيل التريسي إلى الله تعالى محار وله طريقان.

أحدهما: أن يكون من المجاز الذي يسمى الاستعارة.

والثاني: أن يكون من المجاز الحكمي.

فالأول: أنه لما تمتعهم بطول العمر وسعة الأرزاق وجعلوا إنعام الله عليهم لذلك وإحسانه إليهم دريعة إلى اتساع شهواتهم وبطرتهم وإشمارهم الروح والترفه وبفارهم عما يلزمهم فيه من التكاليف الصعبة فكأنه زين لهم بذلك أعياهم، وإليه أشارت الملائكة عليهم الصلاة والسلام في قولهم ﴿ولكن تمتعهم وآباءهم حتى نسوا الذكر﴾^(٢) الآية.

قلت: ومثل هذا ذكره الهادي عليه السلام.

والطريق الثاني: أن (مهاله الشيطان وتحليته حتى يرين لهم ملاسة ظاهرة للتزيين فأسد إليه لأن المجاز الحكمي يضحك بعض الملابس. «والقضاء» في اللغة يكون لمعان.

«بمعنى الخلق» والتقدير كما قال تعالى: ﴿ففضاهن سبع سموات في يومين﴾^(٣) أي خلقهن وقتلهن، ومنه قول أبي ذؤيب: وَعَلَيْهِمَا مَسْرُودَتَانِ قَصَاةٌ دَاوُدُ أَوْ صَنَعُ السُّوَابِغِ تُبِعُ يقال: قضاء أي صنعه وقتله.

«وه قد يكون القضاء بمعنى الإلزام» والحكم كما قال تعالى: ﴿وقضى

(١) الأنفال (٤٨)

(٢) المرقان (١٨).

(٣) فصلت (١٢).

ربك ألا تعبدوا إلا إياه»^(١) أي ألزم وحكم.

وتقول. فصي الفاصي بكذا أي حكم وألزم.

«و» قد يكون بمعنى الإعلام، والإيهاء «كما قال تعالى ﴿وقصينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً﴾»^(٢) أي أعلمناهم وأنبأنا إليهم ذلك.

ومنه: ﴿وقصينا إليه ذلك الأمر...﴾ الآية^(٣).

وقد يكون بمعنى الصراع تقول. نصبت حاجتي وصرته ففضي عليه أي قتله كأنه فرغ منه، وسُم قاض أي قاتل، وفضي نحوه أي مات.

وقد يكون بمعنى الأداء تقول: قصيتُ ديني.

إذا عرفت ذلك «فيجوز أن يقال الطاعات بقضاء الله بمعنى إلزامه» وحكمه بوجوبها على عباده «لا بمعنى خلقها» فلا يجوز لأنها فعل العبد وخلقهم لا فعله كما تقرر «خلاقاً للمحررة» كما عرفت من مذهبهم

«قلنا صحة الأمر بها والهي عن تركها يسافي خلقه لها» علم ذلك «صروره» فلو خلقها لم يأمر بها «ويعدنهم على فعلها الثواب العظيم ولم يهزم عن تركها ويتوعددهم على ذلك بالعذاب»^(٤) الأليم «وأيضاً هي» أي الطاعات «تدلل من العبد لما لك» وهو الله رب العالمين «فيلزم» حيث جعلوها خلقاً لله تعالى «أن يجعلوا الله مُتَدَلِّلاً» لفعله التَّدَلُّ «وذلك كفر» لا ريب فيه.

قالت «العبدية ولا يجوز» أي يقال. «المعاصي» بقضاء الله بمعنى «خلقها» في العباد «بقدرته وألزم بها» لأن الله جل وعلا لا يفعل القبيح ولا يأمر بالمحشاء «خلاقاً للمحررة» كما^(٥) قد عرفت من مذهبهم

«لأن» عليهم «ما مر».

(١) الإسراء (٢٣)

(٢) الإسراء (٤).

(٣) الحجر (٦٦).

(٤) (ص) ويعدنهم على ذلك العذاب الأليم

(٥) (أ) لما قد عرفت و(ب) كما عرفت

«والقدر» في اللغة له معانٍ:

«بمعنى القدرة والإحكام كما قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(١) أي كل شيء مخلوق لنا فهو بتقدير وإحكام وترتيب عجيب على حسب مقتضى الحكمة، (وقُرىءَ بقدر بفتح الدالة وسكونها).

قال في الصحاح: قَدَرُ الله وَقْدَرُهُ بمعنى واحد
قال الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾^(٢) أي ما عظموه حق تعظيمه
والقَدَرُ والقَدْرُ أيضاً. ما يُقَدَّرُ الله من القضاء، وأشدُّ الأخفش:
أَلَا يَمَّا لِقَوْمٍ لِلنَّوَائِبِ وَالْقَدْرِ وَلِلْأَمْرِ بَأَنِي الْمَرَّةِ مِنْ حَيْثُ لَا يَذَرِي
«وبمعنى العلم كما قال تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُنْزَلُ بِقَدْرِ مَا يُشَاءُ﴾^(٣) أي يعلم
منه، ويجوز أن يكون المعنى: بتقديره.

«و» قد يكون «بمعنى القدر» بسكون الدال كما «قال تعالى: ﴿فَسَأَلْتُ
أُودِيَةً بِقَدْرِهَا﴾^(٤) أي بِقَدْرِهَا أي بِمَقْدَرِهَا»
«و» قد يكون «بمعنى الإعلام» كما قال الضحاح:
واعلم بأن ذا الحلال قَدْ قَدَرَ (أي: أعلم)

في الصحف الأولى التي كان مطروحة

أي في الكتب السماوية المتقدمة

وبعد: (أمرُك هذا فاجتنب بهُ الشَّنَّ بالون والتاء المفتوحة المشاة من
أهل الفساد والضياح، ذكره في الصحاح.

«و» قد يكون «بمعنى الأجل» كما قال تعالى: ﴿وَأَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ
فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^(٥) أي إلى أجلٍ معلوم.

«و» قد يكون «بمعنى الحتم» كما قال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا

(١) القمر (٤٩)

(٢) الرمز (٦٧).

(٣) الشورى (٢٧). (٤) الرعد (١٧).

(٥) المرسلات (٢٠ - ٢١ - ٢٢).

مَقْدُوراً»^(١) أي حتماً محتوماً لا رماً.

إذا عرفت ذلك «فيجوز أن يقدر. الواجبات بقدر الله بمعنى حتمه»
والإزامه مع نصب القرينة على ذلك

قالت «العدلية: لا بمعنى خلقها» في العباد بقدرته «خلاقاً للمجبرة» فإنهم
جوزوه بل أوجبوه.

ولنا عليهم «ما مر»

قالت «العدلية» ولا المعاصي» لا يجوز أن يقال إنها بقدر الله «بمعنى
خلقها بقدرته أو ختمتها» خلاقاً للمجبرة.

ولنا عليهم «ما مر» وتكرر ذكره.

«وقدّر مشدداً» له معان:

«بمعنى خلق كما قال تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾»^(٢) أي خلقها.

«وبمعنى أحكم كما قال تعالى: ﴿وَحَدَّثَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾»^(٣) أي
أحكمه إحكاماً.

«وبمعنى: يئس يقال: قدّر القاصي نعمة الروجة والقريب».

«أي يئسها» بالجنس والصفة والمقدار.

«وبمعنى: قاس» ومائل «كما يقال: قدّرت هذا» أي الثوب «على ذاك أي

قسته» به وجعلته مثله إما في كل أوصافه أو بعضها «وبمعنى فرض كما يقال:
قدّر ما شئت أي أفرض وأوجب ما شئت»

إذا كان كذلك «فيجوز أن يقال: إن الله قدّر الطاعة بمعنى فرضها»

وأوجبها «وقدّر الطاعة والمعصية بمعنى يئسها» للعباد.

قالت «العدلية: لا بمعنى خلقها» فلا يجوز «خلاقاً للمجبرة» فإنهم

أوجبوه كما مر لهم.

(١) الاحزاب (٣٨)

(٢) فصلت (١٠).

(٣) الفرقان (٢).

حكى الإمام يحيى عليه السلام في الشامل عن الغزالي أنه ما من خير ولا شر أو نفع أو ضرر أو إيمان أو كفر أو بر أو عفاف أو عهر يوجد في الملكوت إلا وهو كائن بقضاء الله وقدره وإرادته ومشيبته، وهذا هو الموجود في لسان العوام والخواص منهم نعو بما قالوا

«لنا» عليهم «ما مر» وتكرر من الأدلة العقلية والسمعية وأما ما روي عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطاه لم يكن ليصيبه».

فالمراد. الإيمان واليقين بأن كل ما خلقه الله سبحانه من ملاذ العباد وماسمهم ونحوها وهذه من خير قصاته تعالى

ومن مكروهااتهم وآلامهم وانتقاصهم في الأنفس والأولاد والأموال ونحوها وهذه من شر قضائه، أطلق عليها اسم الشر مجازاً لما كان العباد المحبسون على الشهوة والنمرة والحاجة يكرهونها كائن بقضاء الله تعالى وقدره أي بحلقه وتقديره على وفق الحكمة والمصلحة وإن جهلها من جهل فيجب الاعتراف بها وأنها مقصية لحكمة ومصلحة، ولا يجوز أن يُكره حلقها ويُنسب إلى غير الله سبحانه كما فعلت المطربة في الإحالة والاستحالة، وأنكروا حتى الله سبحانه في كثير من الفروع كموت الأطفال والآلام.

واعلم. أنه لا بد في إطلاق أي هذه الكلمات المتشابهات على الله سبحانه وتعالى بالمعنى الذي يجوز في حقه جل وعلا من قرينة ظاهرة تصرف عن الخطأ، وإلا فلا يجوز إطلاقه من غير قرينة، ولا يكفي اليقينة والقصد وليس كذلك ما جاء في الكتاب العزيز أو السنة الصحيحة من ذلك، فإنه يكفي في تخصيصه بالمعنى الجائر في حقه تعالى العقل بما قد عُرف من الأدلة القطعية.

(فروع)

اعلم: أنه قد جاء عن الرسول الصادق صلى الله عليه وعلى آله وسلم

أن القدرية يحوس هذه الأمة، وتنق أهل البلية على صحة هذا الخبر واختلقوا
فيمر أراذه الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم بهذا الخبر: فقالت
«العدلية» كافة: «والقدرية» الذين أرادهم النبي صلى الله عليه وعلى آله
وسلم «هم المحبرة»

والمحبرة: كل من رعم أن المكلف لا اختيار له في فعله وأنه مجبور عليه
مخلوق فيه.

وقالت المحبرة: بل المراد بهذا الخبر من أنت للمكلفين أفعالاً ولم يجعل
أفعالهم خلقاً لله تعالى وهم العدلية.

وروى الحاكم في السفيينة عن يونس أنه قال: كان اسم القدرية اسماً لنا
فسرنا به المعتزلة وأعابا السلطان عن ذلك فسَمَوْا باسم شر من ذلك وهو
المجبرة انتهى.

ولما كان القدرية الذين لعنهم الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ودمهم هم هؤلاء المجبرة دون العدلية ^(١) لأنهم يقولون المعاصي بقدر الله
أي حصلت بخلقته وتكوينه.

«وحررهمي ذلك» عن الله سبحانه وتعالى وسرهه عنها وعن فعل كل
قبيح تعالى الله ربنا وتقدس عما يقول الكافرون علواً كبيراً.

وكذلك كل طاعة له حل وعلا فربما فعلها العبد باختيار نفسه بما ملأه
الله سبحانه من القوة والقدرة على أن يفعل وأن لا يفعل كما قال جل ثناؤه:
﴿ألم نجعل له عينين ولساناً وشفهتين وهديناه النجدين﴾ ^(١) ﴿لبهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي عن بينة وإن الله لسميع عليم﴾ ^(٢)

«والنسبة في لغة العرب من الإثبات لا من النفي».

فيقولون: هاشيمي لم أثبت سبه إلى هاشم، وأموي لم أثبت نسبه إلى
أمية ونحو ذلك

(١) البلد (٨ - ١٠).

(٢) الأنعام (٤٢).

لا لمن لم ينسب إليهما، كذلك القدري هو من أثبت أفعال العباد خلقاً
لله وزعم أنها بقدر الله أي بخلقه «كُنُوتِي» فإنه اسم «لمن أثبت إلهاً ثانياً مع
الله تعالى عن ذلك، لا لمن ينفيه» أي الثاني.

فإن قيل: هو مسوب إلى القُدرة لأنَّ العدلية أثبتوها للعبد فهو اسم
لهم باعتبار ذلك؟

قلنا: فالسبب إليه حيثُ (قُدْرِي) بضم القاف وسكون الدال.

فإن قيل: إن العدلية أثبتوا القُدْر سبباً حيث قالوا: إن المعاصي بقُدْرِ
العبد فصحت النسبة إليهم من الإثبات؟

قلنا: هذا ليس من عباراتهم فهم لا يقولون: إن المعاصي ولا الطاعات
بقدر العبد فلم يضيفوا القدر إلى العبد البتة ولم يلهجوا بذكر القدر أصلاً،
وإنما يقولون: المعصية والطاعة فعل للعبد فعلة باحتباره ومع ذلك لا يمنع أن
يسمى خلقاً لأنه أحدثه وأوحده، وكل موجود يحدث بخلاف المحيرة
فإنهم يلهجون بذكره ويمزعون عنه معاصيهم إليه ويُضيفونه إلى الله تعالى
فيقولون: قضاء الله وقدره أوجب المعصية.

وقد أوضحه عليه السلام بقوله: «ولأنهم يلهجون به» أي بالقدر ومن
لهج بالشيء نُسب إليه كما يقال: أموري لمن يشت الصفات أموراً زائدة على
الذات، وطعني لمن يشت للطع تأثيراً وأيضاً فقد صحَّ اسم القدرية لما
ذكرناه «وه الدليل سمعي وذلك لما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله
وسلم في المجوس» أي في صفتهم لعنهم الله تعالى «أن رجلاً من فارس جاء
إلى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقال: رأيتهم ينكحون أمهاتهم
وبناتهم وأحواتهم فإذا قيل لهم: لم تفعلوا ذلك؟ قالوا: قضاء الله وقدره،
فقال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم: وأما إنه سيكون من أمتي قوم
يقولون مثل ذلك».

فصرح صلى الله عليه وعلى آله وسلم بأن الذين أشبهوا المجوس من
أمتهم هم الذين يفعلون المعصية ويقولون هي بقضاء الله وقدره.

«وقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «القدرية مجوس هذه الأمة» ولا يشبههم من الأمة أحد غيرهم».

وعنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «وهم حصاة الرحمن وشهود الزور وجنود إبليس»

وروي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «بناي منادي يوم القيامة: أين القدرية حصاة الله وشهود الزور وجنود إبليس؟ فتقوم طائفة من أمي يخرج من أفواههم دحان أسود»

وقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «صنمان من أمي لا تنالها شعاعتي: وهم القدرية والمرجئة»

قيل له: ومن القدرية؟ قال: قوم يعملون المعاصي ويقولون: إن الله قدرها عليهم.

قيل: ومن المرجئة؟ قال: الذين يقولون الإيمان قول بلا عمل، وهذا صريح في أنهم هم القدرية.

وقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «يكون في آخر الزمان قوم يعملون المعاصي ثم يقولون: هذا بقضاء الله وقدره، الرأد عليهم كالمشروع سيئه في سبيل الله». وقوله صلى الله عليه وآله وسلم حصاة الرحمن وشهود الزور وجنود إبليس أوصاف تخص المجرة

أما كونهم حصاة الرحمن: فإن الله سبحانه إذا احتج على العصاة يوم القيامة بأهم اتوا من قبل أنفسهم وأنه ليس ظالماً لهم قام المحبرة فردوا عليه الحجة وقالوا: بل أنت الذي خلقت بهم العصيان وظللت منهم ما لا قدرة لهم عليه وهو الطاعة ثم أحدث الآن تعذيبهم على فعلك وتوبيخهم عليه^(١)

(١) هذه الخاصية منهم تقوية ولسان حنعم وإن كانوا هم وإبليس لعنهم الله تعالى في الآخرة أحقر من أن يجأروا الله بالأباطيل وينظنوا بأنه من الأقربل والمعنى أن هذا يكون قولهم لو قالوا إنما كانوا عليه من الاعتقاد وحيث هذا يوم لا يظنون ولا يؤذونهم فيعتلزون. نسأل الله الجنة من عذابه.

قربى هذا الكلام إلى الإمام يحيى عليه السلام، وكذا في المراج للإمام عز الدين عليه السلام تمت.

وأما كونهم شهداء^(١) الرور: فإن الله سبحانه إذا سأل الشياطين: لم
أضللتكم العباد؟

قالوا: أنت الذي أضللتهم وأغويتهم، ثم لا يجحدون من يشهد لهم على
ذلك إلا المجرة ومن وافقهم من الجوس.

وأما كونهم جنود، وليس. فهم الدين يتعصبون لإبليس ويحثجون له
على مقاتله. ﴿رب بما أغويتني﴾^(٢) تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

(فصل)

قالت «العدلية»: والله تعالى عدل حكيم، لمطاً ومعنى ولا يثيب أحداً إلا
بعمله ولا يُعاقبه إلا بذنبه.

حقيقة الثواب: المافع المستحقة عن وجه الإجلال والتعظيم

وحقيقة العقاب: هو المصار المستحقة عن وجه الإهانة هكذا ذكروه.

وقالت «المحرة» كافة سل الله سبحانه عدل حكيم لمطاً لا معنى لآله
«يجوز أن يعدب الأنبياء ويثيب الأشقياء»

ويجوز أن يخلق حيواً في نار جهنم يعذبه ابتداءً من غير استحقاق،
قالوا: وهذا عدل منه تعالى لأنه مالك يفعل في ملكه ما شاء، أو لأنه لا
يأمره ولا ينهيه أحد فلا يقبح منه شيء.

«قلنا» ردّاً على المجرة. «من أهدن وليه» وهو من المخلوقين المحتاجين
بأن عاقبه وأنزل الضرر به «وأغر عدوه» بأن أثابه وعظمه «فلا شك في
سخافته» أي نقصه وقلة عقله، وتعظيم من يستحق الإهانة وإهانة من
يستحق التعظيم صفة نقص لا شك فيها فكيف لها في حق رب العالمين
الذي هو أعلم العلماء بقببح القبائح، وأعنى الأغبياء عن كل حاجة؟

«والله سبحانه يتعالى عن ذلك» وعن كل صفة نقص

(١) (ب) شهداء.

(٢) الحجر (٣٩).

ثم يقول: القرآن مملوء من نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾^(١) ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ﴾^(٢) فما الظلم اسى تمدح الله بنبيه عنه أحبروا عنه؟

«وأيضاً ذلك» الذي افترته المحبرة على الله سبحانه «شك في آيات الوعد والوعيد» كقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَطْعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَدْخُلْهُ جَنَّاتُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...﴾ الآية^(٣).

وقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا...﴾ الآية ونحوها^(٤).

«والله يقول: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾»^(٥) أي في القرآن «فهو رد لهذه الآية» ونحوها، ومن رد آية من كتاب الله تعالى كفر

«وقال قوم: وه هم الحشرية وقرقة من المحبرة» يعذب الله أطفال المشركين لفعل آثامهم القبائح»

قالوا لما روي عن عديجة رضي الله عنها أنها سألت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقالت: أين أطفالي منك؟

«فقال: في الجنة. فقالت: تسويين أطفالي من غيرك؟
فقال: في النار وإن شئت أسمعك صعاءهم».

ولما روي أنه قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم «الْوَائِدَةُ وَالْمَوُودَةُ فِي النَّارِ»

وربما يحتجون بأنهم يُدفنون في مقابر انكمار ويُسبَّونَ وَيُسْتَحْدَمُونَ ولا يُصَلَّى عليهم وهذه عقوبة لهم.

«قلنا ذلك ظلم ولا يظلم ربك أحداً، وقال تعالى ﴿وَلَا تَزِرْ وَازِرَةٌ

(١) الكهف (٤٩)

(٢) النكبات (٤٠)

(٣) النساء (١٣)

(٤) النساء (١٤)

(٥) البقرة (٢).

وزر أخرى^(١) وغير ذلك من الآيات

وأما ما رَوَاهُ من الخبرين فلا يصحاح لمصادمتها دليل العقل والسمع وقد قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «سَيُكْذَبُ عَلَيَّ كَمَا كُذِبَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي، فَمَا أَنْتَ كُمْ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَنِّي» كتاب الله في واقفه وهو مِنِّي وأنا قَلْتُهُ، وما لم يوافقهُ فليس مِنِّي ولم أَقُلْهُ أو كما قد ولو سَلِمَا صحة الخبرين فالمراد بالأطفال البالغون إذ قد تَسَمَّى العربُ البالغَ طفلاً قال الشاعر:

عَرَضْتُ لِعَامِرٍ وَالتَّحِيلُ تَرْدِي بِطِفَالِ الْخُرُوبِ مُشْمَرَاتِ

وقال:

وَأَسْرَعَ فِي الْفَوَاحِشِ كُلِّ طِفْلٍ يَجْرُ الْمَحْرَبَاتِ وَلَا يُسَالِي

وكذلك المؤودة تحمل على البالغة.

ويعرض ما رَوَاهُ، بما رواه أس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه سُئِلَ عن أولاد المشركين؟

فقال: «هم نخدم أهل الجنة»^(٢)

وأما دعهم في مقابر الكفار وسبيهم واستخدمهم فهذه تكاليف للمؤمنين يشيهم الله تعالى على إجرائها.

وما كان فيه مصرة على الأطفال فهو امتحان نجار محرق الأمراض والموت فلا وجه لما ذكروه.

ويحتمل أن يراد^(٣) بالخبر المؤودة أي المؤودة لها وهي الأم الراضية بؤاد ابنتها والله أعلم.

واعلم: أن للمحصنة شبيهاً عقلياً وسمعية قد استوفياها في الشرح وأوضحها بطلانها فليطالع.

(١) الأنعام (١٦٤).

(٢) (ض) أن يكون المراد

(فصل)

«والله سبحانه متفضل بإيجاد الخلق مع إظهار الحكمة» أي إظهار كون الله حكيمًا وكون فعله حكمة لا يفعل تعالى العيث وما لا حكمة فيه، والتفضل والإحسان من الله سبحانه على الخلق في إيجادهم وكوئهم داعيين إلى فعل الإحسان والخود مقرر في سبب ليعضول في حق من يجوز عليه الانتفاع فكيف حال من لا يجوز عليه الانتفاع، فيكون الإحسان من جهته أكمل، ووقوعه في هذه الحالة أبلغ هكذا ذكره الإمام بحسب عليه السلام.

قالت: «العدلية». خلق الله تكلف ليعرضه على الخير أي ليجعله مُتمكناً من نيل الخير وهو العور بحريل الثواب والتعظيم سوانح النعم الدائمة في الدرجات الرفيعة والمنازل العظيمة وهذا من المع الذي لا نفع أعظم منه ولا منزلة أعلى منها.

وقالت «المجرة» بل حلقه ولذجة أو النار أي ليدخل بعضهم الجنة وبعضهم النار.

وقيل لإظهار قدرته تعالى وهو مروي عن قاضي القضاة

وقيل لا لغرض وهو مروي عن برغوث والرازي

ولما قوله تعالى: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»^(١) أي:

ليعبدوني ويطيعوني «والرأفة تدعى لهم عبادته غرض على الخير» أي على إيصال الخير إليهم «الذي هو العور بحريل الثواب والسلامة من النار» فإذا كان كذلك وكانت أعمال التكليف اليسيرة المقطعة سبباً إلى العور بالنعم الدائم الكثير الذي لا يحصى له عدد ولا ينهي إلى^(٢) أمد تفضلاً منه جل وعلا على العمل اليسير بالشيء العظيم والنعم الدائم الحميم فأي تفضل يساوي هذا أو يقرئ منه أو يدايه؟

«إذ لا يكون ذلك لأحد من المكملين إلا لمن عبده» أي أطاعه «لما يأتي إن شاء الله تعالى» في فصل الإثابة.

(١) الداريلك (٥٦)

(٢) (ص) له

«قالوا:» أي المجرة «قال الله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس...﴾ الآية (١)؟

«فلنا» ليس كما توهمتم بل. «اللام فيه للعاقبة» أي تسمى لام العاقبة أي المثال أي ما يؤول إليه كثير من الجن والإنس «كقوله تعالى. ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾» (٢) أي ليكون مآل أمر موسى عليه السلام عدواً وحزناً لهم.

إذ المعلوم أنهم لم ينتقطوه لعرص نعدوة والحزن وإنما التقطوه لعرص التنبئ والنفع لهم، وذلك كقول الشاعر
لذوا للموت وأنشوا للحراب فكلكم يصير إلى دقاب

وقال الزمخشري هذه اللام للتعليل كقولك: حثت لتكرمني سواء سواء ولكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المحار دون الحقيقة لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدواً وحزناً ولكن المحنة والتنبئ غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته شبه بالداعي الذي يعمل الفاعل العمل لأجله.

قال وتحريره: أن هذه اللام حكمها حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه التعليل كما يستعار (٣) الأسد لمن يشبه لأسد

قلت: وهذا قول جيد وفيه معنى لتعليل كما يقال للبحيل: ما أكرمك وقال القسم عليه السلام في تفسير قوله تعالى. ﴿ولقد ذرأنا لجهنم...﴾ الآية المراد هو الذرة الثاني فتكون اللام على أصلها.

ومثله كلام الهادي عليه السلام والله أعلم.

قالت «العدلية»: وحلق الله غير المكلف، أما الحوادث من التاميات وغيرها فإنه خلقها جل وعلا «لنفع الحيوان» من بني آدم وغيرهم «مجرداً»

(١) الأعراف (١٧٩).

(٢) القصص (٨).

(٣) (ض) كاستعارة الأسد.

خلقها «عن اعتبار لغير العقلاء» كإنهائم وسائر ما لا يعقل من الحيوان^(١) فإن الله سبحانه خلق الجهاد لنفعه من غير اعتبار لأن الاعتبار يختص بالعقلاء.

ولهذا قال عليه السلام «ومعه للعقلاء» أي وللنفع مع الاعتبار في حق العقلاء من بني آدم وغيرهم «وخلق به سبحانه سائر الحيوان» وهو كل ما تحل الحياة من كل شيء «غير المكلف ليتفضل عليه» بأسواع التفصلات من التلذذ بالماكول والمشروب وسحو ذلك.

ويجوز أن يقصد بخلق غير مكلف مع ذلك نفع غيره من المكلفين، وصرح كثير من العلماء أنها إنما حُيِّت لذلك وهو محمول على ما ذكرنا وذلك النفع إما دنيوي كركوب السهائم والحمل عليها والانتفاع بأصوافها وأوسارها وألبانها وحلودها ولحومها وغير ذلك ولقرآن يدل على ذلك قال الله تعالى: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ، وَلَكُمْ فِيهَا خِمَالٌ حِينَ تَرْجِعُونَ وَحِينَ تَرْحُونَ وَحَمْلُنَاكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا أَمْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾^(٢).

وإما ديني: وهو الاعتبار في خلقها.

قيل وقد يقصد بخلق بعض المكلفين نفع غيره سعيًا لنفع نفسه بالتفضل عليه.

«وفي كل حيوان اعتباره» أي وفي خلق كل حيوان اعتبار لمن نظر فيه بعين الاعتبار والتفكير أي دليل على الله سبحانه وربوبيته وعدله وحكمته وتوحيده «وإباحة الله بعض الحيوان» بالذبح والأكل «لنفع» كما أباح لنا «سحر المذكيات» من المواشي وغيرها «و» كذلك «التحلية» بين بعض الحيوان والنفع الآخر «حسنة» من الله تعالى لما كانت لمصالح لها أي للمذكيات ونحوها مما حلَّ الله بينه وبين ما قتله أو جرحه من سائر السباع والطيور ونحوها وتلك المصالح «يعلمها الله تعالى» لأنه سبحانه الحكيم العليم العدل

(١) (ص) الحيوانات

(٢) النحل (٥ - ٧).

«فهي» أي الإباحة والتحلية «كالفصد» أي يصار إليه لدفع مضرة أعظم أو
لجلب^(١) منفعة تدفع ألم الفصد وتزيد عليه.

(فصل)

في ذكر الآلام وما في حكمها وما يتعلق بها من الأعواض ووجه حسنها

والذي في حكمها هو العم فإنه يُستحقُّ عليه العوض كما يُستحقُّ على
الآلم.

قال عليه السلام: «والآلم» الحاصل في الحيوان «من فعل فاعل قطعاً»
وهو إما الله سبحانه أو العبد

قالت «الطبايعية» الذين زعموا أن لتأثير في الحوادث للطبع «بل الآلم»
الذي ليس من العبد حاصل «من الطبع» وبإحراف الأمزجة وتغيرها.

«قلنا» لا تأثير لعبير الفاعل كما مره في فصل المؤثرات.

والطبع ليس فاعلاً مختاراً إذ سلّمنا أنه معقول

أعلم: أن الآلام سبب ضلال كثير من الفرق، والخلاف فيها يساوي بين
فرق الكفر من الشوية والطبايعية.

فالشوية فرقتان. المحوس وأصحاب النور والطلعة ذكره الإمام المنصور
بالله عليه السلام قال. وأصل أهل المقالة بالطبع ثلاث فرق وهم يتشعبون
إلى فرق كثيرة لاختلافهم في مروع لهم لا وجه لتطويل الكلام بذكرهم هاها
لأننا إذا قطعنا مقالة أهل الأصول انحسم خلاف أهل الفروع قال. ولا
خلاف نعلمه بين أهل الإسلام في أن لآلام والمحن الخارجية عن مقدور
العباد لا فاعل لها إلا الله سبحانه إلا ما يذهب إليه طائفة من المظرفية، وقد
طابقهم على ذلك ممن يتسب إلى الإسلام: الباطنية إلا أن أباونا عليهم
السلام لا يذكرون خلافهم في خلاف فرق الإسلام لإلحادهم في أسماء الله.

(١) (ص) مصلحة

قال: والمطروية لا يرجعون في بغيرهم الآلام عن الله سبحانه إلى أصل معين فيتعين الكلام عليهم، لأنهم ربما رجعوا بالآلام إلى إichالات الأجسام وتأثيرات الطوائع وهذا يدخل الكلام عليه تحت الكلام على الطوائعية، وربما أضافوا الآلام إلى الشيطان، وهذا يدخل في مقالة المجوس.

قال والذي يدل على بطلان قول أهل هذه المقالات جميعاً: أن هذه الامتحانات حوادث ولا تدل لكل محدث من محدث، ويستحيل أن يكون حدوثها من جهة القادرين بقدره لأنها لا تدخل تحت إمكانيهم ولا تحصل بحسب إرادتهم ولا تنهي بحسب كراحتهم ولأنهم لو قدروا عليها لقدروا على أصدادها ولأن القدرة على الشيء هي القدرة على صده بدليل أن القدرة على الحركة قدرة على السكون ولهذا يصح من أحدهما أن يفعل أحدهما بدلاً من^(١) الآخر

وأما أنهم لا بقدرين على أصدادها: فلا نعلم من العليل أنه عتهد في برء نفسه فلو كان البرء مقدوراً له ما أخره ساعة واحدة

وأما الطوائع وإichالات الأجسام واحراف لامرجة فلاها غير حية ولا قادرة والمعل لا يصح إلا من شيء قادر على ما أجمع عليه أهل الإسلام

قال وإن رُجع بالإحالة إلى أمر محدث فالحدث هو الأحسام والأعراص ولا يجوز حصولها من جهة الأجسام.

أما الجهاد فظاهر، وأما الحيوان فإنه قادر بقدره والقادر بقدره لا يُعَدِّي الفعل إلى غيره إلا بأن يعتمد في جسم يوصله إليه لأن الاختراع عليه في غير جسم مستحيل^(٢)، ونحن نعلم أن هذه الآلام وقعت علينا من غير اعتماد من غيرنا عداها في جسم إليها يُعَلِّمُ ذلك كل عاقل، وهذا يبطل قول المجوس إن الآلام من الشيطان، وأما الأعراص فإنه يستحيل تأثيرها لأنها ليست حية ولا قادرة بلأمر في المؤثرات.

(١) (ص) ص.

(٢) (ص) يستحيل

وإن قيل: إن الألام يَقِفُ حصولها على أمور كوقوف السُّدُم على وصول بعض البلدان وما شاكل ذلك؟

قلنا: قد ثبت أن الألام من فعله تعالى، وثبت أنه جِلُّ وعلا يفعل الأفعال المُبتدأة والنُسبة، ولا يمنع أن يكون في فعله تعالى للألام بسبب وصول البلدة^(١) المخصوصة، وحلقه للولد من النطفة في الموضع المخصوص وإسبات الحب بسبب المطر والتراب وبحو ذلك مما يكثر تعداده من الحكمة والمصلحة مما يحفى علينا، وإن كان القَطْرُ اللَّيِّبُ قد يترك وجه الحكمة والله أعلم.

«وه أعلم أن الألام «نَحْسُنُ» من الله تعالى لعبير المكلف» كالأطفال والمجانين والبهائم وبحوها، إمَّا «لمصلحة يعلمها الله سبحانه وتعالى له» وإن جهل ماهيتها، فهي أعم من العوض لانه تعالى الحكيم العفي على الإطلاق، والحكيم العفي على الإطلاق لا يفعل إلَّا الخس ووجه حسنها ما ذكرناه

وإمَّا لما ذكره «أبو علي وأصحاب اللطف» من أنه «نَحْسُنُ» الألام «من الله تعالى له» أي لعبير المكلف وظاهر كلامهم الإطلاق سواء كان مكلفاً أو غير مكلف «للعوض فقط» أي لإبصال العوض إلى المؤلم من دون اعتبار ولطف لأحد من المكلفين.

وكذلك يحس الألام منه تعالى لدفع الضرر عن المؤلم فقط أي من دون اعتبار وعوض.

وأصحاب اللطف هم: بشر بن المعتبر ومتابعوه سُمو^(٢) أصحاب اللطف لقولهم. إنه يمكن أن يلفظ الله بكل مكلف حتى يؤمن ولا يكفر، ولكن لا يحب اللطف على الله تعالى إذ لو وَحَّ عليه لكان جميع المكلفين مؤمنين هكذا ذكره الحاكم.

وقال الإمام «المهدي» أحمد بن يحيى «عليه السلام وجهور البصرية: لا

(١) (ض) البلدان و(ب) البلد.

(٢) (ض) وسموا.

يُحْسِنُ» لمجرد العوض ودفع الضرر «إلا مع اعتباره للمؤمن أو غيره»^(١)

قالوا: «إذ يمكن» من الله تعالى «الاستدعاء بالعوض» ودفع الضرر على حجة التفضل «من دون ألم» فصار الألم حيثل عتاً والعت قبيح لا يجوز على الله تعالى.

«قلنا» قد ثبت لنا أن الله تعالى عدل حكيم، ومن حكمته تعالى أن لا ينزل الألم «بأحد من خلقه» «إلا لمصلحة لذلك المؤمن»^(٢) «تربي» على صرر الألم «غير العاصي» وأما العاصي والألم في حقه عقوبة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

«وذلك» أي إنزال الألم لمصلحة «تفضل» من الله تعالى «عد العقلاء» كالتكليف فإنه تحميل مشقة لمصلحة للمكلف وهو تفضل محض لأنه غرض على الخير وكذلك الألم، وذلك كآب في حسن الألم

وقال «عباد بن سليمان» الصيمري ويحسن الألم من الله تعالى «لاعتبار الغير فقط» من دون مصلحة ولا عوض

«قلنا» ذلك ظلم^(٣) ولا يظلم منك أحداً، ويحسن إبلام المكلف المؤمن «لأمر أيضاً»

إما «لاعتبار نفسه» أي لا رد يد يقبضه وارجاره عن المعصية «فقط» أي من دون عوض ولا اعتبار لغيره «إد هو يقع له كالتأديب» فإنه حسن لأن فيه نفع للمؤدب.

«و» إما «لتحصيل سب الثواب» وهو الصبر والرعي اللذان يستوجب بهما صاحبهما عظيم الأجر، سواء^(٤) حصلاً أو لم يتحصلاً يؤيده ما رواه الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام في الحقائق أن في التوراة: «يا موسى: إني لم أفقر الفقير لدنس قدمه إلي»، ولم أعن العبي لصبيعة قدمها إلي، وإنما أفقرت

(١) (ص) أو لغيره

(٢) (ص) تربي

(٣) (ص) قلنا ذلك ظلم عد العقلاء

(٤) (ص) وسواء

المقير لأنظر صبره وأعني الغني لأنظر شكره، يا موسى: فلا المقير صبر ولا الغني شكر.

«فقط» أي من دون اعتبار ولا عوض كما سيأتي إن شاء الله قريباً عند قوله: وله^(١) على الصبر عليه والرصى به ثوب لا حصر له

«و» إمّا «لحطّ الذنوب فقط» أي من دون اعتبار ولا عوض ولا لتحصيل سبب الثواب.

والمراد بالذنوب بعض العمد، لأن مراده عليه السلام أن لا لم سبب حامل على التوبة المسقطه للذنوب، أو أن الله تعالى يجعل عقاب بعض المعاصي المتعمدة في الدنيا كذا ذكره عليه السلام كما سيأتي قريباً إن شاء الله تعالى

«ومافاً للزنجشري في حط الصفائير من الذنوب فإنه ذهب إلى حسّ الألم من الله سبحانه لحطها، وهو بقاء على أن بعض العمد من الصفائير وهو كذلك عنه وعد الجمهور

وأما عند الإمام عليه السلام فكل عمد كبيرة: «إد هو» أي الألم لحطّ الذنوب «دفع ضرر كالمصده» لدفع الضرر فإنه حسن «و» يؤيده ما ورد في الحديث: عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم «من وعك» أي حُمّ «ليلة كفر الله عنه ذنوب سنة» أو كما قال أي هذا لفظ الخبر أو مثله

«وفي النهج أي نهج البلاعة وفنّ لا لام تحط الأوراق وتحتها» أي تسقطها «كما تحط أوراق الشجر» أو كما قال، الذي ذكره في النهج. أن الوصي صلوات الله عليه عاد بعض أصحابه فقال: (جعل الله ما كان^(٢) من شكواك خطأ لسيّاتك، فإن المرص لا أجر فيه لكّه يحطّ السيئات ويحطّها تحط الأوراق، وإنما الأجر في القول باللسان والعمل بالأيدي والأقدام، وإن الله

(١) (ص) لله.

(٢) (ص) ما نجد.

مبجحانه يدخل الجنة بالنية والسريرة الصالحة من يشاء من عباده) انتهى .

وقد روي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال:
«المريض تتحات خطاياہ كما تتحات ورق^(١) الشجرة» .

قال^(٢) عليه السلام في جواب من سأله ما معناه: إن الآلام من أسباب
التوبة لمن وفقه الله سبحانه إليها .

قال: ولا يبعد أن الله سبحانه وتعالى يجعل عقاب بعض المعاصي
المتعمدة في الدنيا . وقد حكيت لفظ جوابه في الشرح

«و» إما «المصلحة له» أي للمكلف في الألم «يعلمها الله سبحانه وتعالى
كما مر» في غير المكلف .

«و» إما «المجموعها» أي للاعتبار وتحصيل سبب الثواب وحط الذنوب
وحصول المصلحة «لجميع ما مر» من الأدلة .

«والأدلة السبعة» دائماً وعلى أن الألم في حق المؤمن لحط الذنوب فقط
كما سبق ذكره كقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «من وعك ليلة
الخير المتقدم وبحوء» كقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «من وعك ليلة
عصر ورزقي عن الله عز وجل حرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه»

وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «إما مثل العبد المؤمن حين
يصيبه الروع والخمى كحديدة تَدْخُلُ^(٣) النار فيذهب حسنها ويبقى طيبها»
وعبر ذلك كثير .

«حتى تواتر معنى» أي تواتر معناه أنه لحط الذنوب فأفاد العلم قلت .
ولفظ الذنوب يعم الخطأ والعمد ولا يمنع^(٤) أن يجعل الله سبحانه عقاب

(١) (أ) أوراق .

(٢) أي الإمام القاسم عليه السلام تحت

(٣) (ص) في النار

(٤) (ص) ولا يبعد

بعض المؤمنين في الدنيا لمصلحة إمام بالآلام أو نحوها فيكون كلام الإمام عليه السلام قريباً من قول الجمهور في ذلك والله أعلم.

«وكقول الوصي صلوات الله عليه . «جعل الله ما تجد من شكواك خطأ لسيئاتك . . إلى قوله : وإنما الجزاء على الأعمال» أو كما قال» وقد تقدم ذكر لفظة عليه السلام ، وفيه تصريح بعدم الثواب على الألم ، وأما حصول مصلحة غير ذلك للمؤمن فلا مانع منه لسعة رحمة الله وقد قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم : «إذا أحبب الله عبداً وأراد أن يُصابِيَهُ صَبَّ الله عليه البلاء صَبّاً وَنَجَّاهُ عليه نُجْجاً، فإذا دعا العبد فقال : يا ربِّه قل : ليث عبدي لا تسألني شيئاً إلا أعطيتك إماماً أن أعجِّله لك وإماماً أن أدجِّره لك» والله أعلم.

«وهو» أي قول الوصي عليه السلام «توفيق» أي لا مجال للاحتهاد^(١) فيه فهو ما قاله الرسول الصادق صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله عن الله عز وجل ،

«وله» أي للمكلف «على الصبر عليه» أي على الألم «والرَّضى به» وعدم السخط الموحى للإحباط «ثواب» من الله سبحانه وتعالى «ولا حصر له» أي لا يحصر بحساب لكثرة فلا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى «لأنهما» أي الصبر والرَّضى «عمل لقوله تعالى . ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^(٢)

«وقوله تعالى . ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ .﴾ الآية^(٣) .

فبَّه الله سبحانه في هاتين الآيتين على أن الصبر والرَّضى عمل بقوله تعالى : ﴿أَجْرُهُمْ﴾ لأنَّ الأجر لا يكون إلا على العمل ، وقوله تعالى قالوا : ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ على الرِّضى ، لأنَّ المعنى . رَضِينَا بِحُكْمِ اللَّهِ فِيهَا لَأَنَّا صَبِينَا بِمَا يَفْعَلُ بِمَا يَشَاءُ لِأَنَّهُ الرَّبُّ الْمُنْكَرُ لَيْسَ لَنَا إِلَّا فَضْلُهُ ، والصبر والرَّضى من أفعال القلوب وثوابها أعظم من ثواب سائر الأعمال .

(١) (ش) للعقل

(٢) الرمر (١٠) .

(٣) البقرة (١٥٦ ، ١٥٧) .

وما رواه علي عليه السلام عن النبي صلوات الله عليه وعلى آله وأل
الرحل لتكون له درجة رفيعة في الجنة لا يلبسها إلا بشيء من البلبا تهبه،
وأنه لينزل به الموت وما بلغ تلك الشرحة فيشد عليه حتى يلعها والمراد به
ثواب الصبر على الألم والرضى به قال الإمام المصور بالله عليه السلام في
الرسالة الناصحة: فقد روي عن نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه
قال إن الله إذا أنزل على عبده ألماً أوحى إلى حافظيه أن أكتباً لعبدي
أفضل ما كان يعمل في حال صحته م دام في وثاقي. وإذا أبل^(١) من علته
خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه.

قال. ووجه هذا الخبر أنما يقول إن الله سبحانه أعلم بمقادير الثواب
من خلقه الملائكة وغيرهم فلا يمتنع على ذلك أن يعلم أن ثواب صبر المؤمن
يريد على ثواب طاعته من صلاته وصومه وحجته وجهاده وسائر أعمال
الصحة، يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾
وهذا دليل على كثرة وعظمه فضيق الكتاب السنة للمتوسمين وما يعملها إلا
العالمون. انتهى.

وروى الحارثي بإسناده إلى أبي برزة قال سمعت أبا موسى مراراً
يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا مرض العبد أو
سافر كتب له مثل ما كان يعمل»^(٢) مقبلاً صحيحاً.

ويمكن أن يكون إيلام من قد كفر الله عنه جميع سيئاته كالأنبياء
صلوات الله عليهم تعريضاً من الله تعالى لهم للصبر على الألم والرضى به
فقط، أي لا غير ذلك «إد هو» أي إيلامهم لهذه المصلحة العظيمة «حسن
كالتأديب» للصبر وبحوه فإنه حسن لما كان لمصلحة تعود عليهما، وذلك أن
الأنبياء صلوات الله عليهم معصومون عن تعمد المعصية، وإذا^(٣) وقع منهم
العصيان فإنما يكون على سبيل الخطأ وليسين والتأويل^(٤).

(١) قوله إذا أبل قال في القاموس بل يتولاً وأبل تحاين مرجه.

(٢) (ص) يعمل (ب) يعمل

(٣) (ص) وإن وقع.

(٤) (ص) أو التأويل.

«و» أما إيلام أهل المعاصي فإنه يحس من الله تعالى «إيلام أهل الكبائر» المحطة للطاعات «تعميل عقوبة» لهم «فقط» أي لا عوض لهم فيه ولا منفعة وإنما هو تعميل عقوبة لهم.

«وقيل» بل لهم عوض لأنه «لا عقاب قبل الموافاة» أي قبل موافاة يوم القيامة، وهذا قول أبي هاشم، وحالعه أبوه أبو علي فقال: يجوز أن يكون إيلامهم عقوبة فقط^(١) «لأن» حجة على قريش: «قوله تعالى: ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾»^(٢) «ويعفو عن كثير» فدللت على أن المصائب النارية هم من الآلام وغيرها بسبب كسبهم المعاصي، وهذا حقيقة العقوبة، والآية عامة في العصاة جميعاً.

وفي الكشف: عن النبي صلوات الله عليه وعلى آله وسلم «ما من احتلاج عِرْقٍ ولا حدش هود ولا نكبة ححر إلا بدس» ولما يعفو الله أكثر وأيضاً: إيلامنا أهل الكبائر بإقامة الحد عليهم كأنه من الله لأنه أمر به «ولا خلاف بين العلماء» أن الحد عقوبة «لا عوض» فيه «ولقوله تعالى: ﴿وليشهد عذابها طائفة من المؤمنين﴾»^(٣) «مصر» الله على أن الحد عذاب والعذاب عقوبة «ونحوه» كقوله تعالى: «**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**»^(٤)

وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «من بذل دية فاقتلوه ومن ستي فاقتلوه» فإن ذلك مُشِيرٌ بأن ذلك عقوبة لا عوض فيه إذ لو كان فيه عوض لظل كونه عقوبة.

«و» يحسن إيلام صاحب الكبيرة أيضاً «لا اعتبار نفسه فقط» أي من دون عوض ولا عقوبة «كما مر» في حق المؤمن.

«ولقوله تعالى: ﴿أولاً يرون أنهم يمتنون في كل عام مرة أو مرتين﴾»

(١) (ص) عقوبة لهم فقط.

(٢) الشورى (٣٠)

(٣) البور (٢)

(٤) المائدة (٣٨).

بالمرص والفحط وغير ذلك ﴿ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون﴾^(١) أي لا يعتبرون أي عرضناهم بالفتنة والامتحان للاعتبار والتدكير والرجوع إلى الحق فلم يُجِدْ ذلك شيئاً بل لجأوا في طغيانهم يعمهون

«ولمحموعهم» أي يحسن من الله سبحانه إيلاام صاحب الكسيرة للعقوبة والاعتبار لا للعوض فلا عوض لصاحب الكسيرة لمساواته العقاب «خلافاً لرواية الإمام المهدي أحمد بن يحيى عنه السلام عن العدلية» فإنه روى عنهم أنه لا بد في جميع الآلام ونحوها من العوض والاعتبار في جميع المؤلّين والممتحنين، فالعوض يدفع كونه ظليماً، والاعتبار يدفع كونه عبثاً

«لأن» حُجّة عليهم «قوله تعالى» ﴿والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا﴾ ﴿ولا يخفف عنهم من عذابها﴾^(٢) الآية فلو كانت لهم أعواض لكانت محفظة من العذاب والآ فلا فائدة إذا فيها «وقوله تعالى» ﴿إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط﴾ ﴿وكذلك نجزي المجرمين﴾^(٣) وهذه الآية نص في عدم دخولهم الجنة «فلا عوض» لأهل الكسائر «حيث».

وقالت «المحررة» بحسن «الآلام» من الله لكل أحد «حالياً» عن جميع ما ذكره بناء على قاعدتهم الممهدة إن الله تعالى يفعل كل ظلم وقبيح ولا يقبح ذلك منه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

«قلنا: ذلك ظلم» لأنه عارٍ عن جنب نفع للمؤلم أو دفع ضرر عنه أو استحقاق وهذه صفة^(٤) الظلم «ولا يظلم ربك أحداً»، وهذه الوجوه المذكورة في حسن الآلام حيث كانت من الله تعالى

«و» أما حسنها إن كانت «من العبد» فهي تحسن منه لأمره:

«إما عقوبة» للظالم لغيره «كالقصاص» فإنه يحسن قتل المتعدي قصاصاً

(١) التوبة (١٢٦)

(٢) فاطر (٣٦)

(٣) الأعراف (٤٠)

(٤) (نص) حفيظة

لأنه عقوبة «أو لظن حصول منفعة كالتأديب» للصبي والعبد والمرأة فإنه يحسن لمنفعة المؤدّب إما لدينه أو لديناه أو لهما معاً «أو لدفع مضرة» أعظم منه «كالفصد والحجامة» والكَيّ ونحوها كشرّب الدواء الكريه فإن ذلك كله حسن لأنه لدفع مضرة أعظم منه ومواء كانت المنفعة أو دفع المضرة معلومة أو مظنونة.

«أو لإباحة الله تعالى» للعبد ما يتألم به بعض الحيوان وكذب الأضاحي» وسائر ما يذبح من الحيوان والصيد فإنه يحسن من العبد لإباحة الله سبحانه ذلك لعلمنا أن الله سبحانه ما أباح ذلك إلا لمصلحة قد ضمنها للمؤمن.

(فصل)

قال «المهادي» يحيى بن الحسين بن القاسم «عليه السلام»: وما وقع من المكلف من الآلام ونحوها على غيره عدواناً، والمدوان: هو المتعري عن النعم والدفع الموفيق على^(١) الألم «ولم يتب» ذلك المتعلّي «زيد في عذابه» أي عذاب المتعلّي «بقدر حياته وأخبر المجني عليه بذلك» أي يُخبر بأنه قد زيد في عذاب من تعدّى عليه بقدر جنايته عليه عقوبة له وإنصافاً من الله سبحانه للمجني عليه.

«فإن كان» أي المجني عليه «مؤمناً أثيب على صبره» على ألم الجناية أو ذهب المال.

قال الإمام عليه السلام: «قلت وبالله التوفيق: ويحط بالألم» الذي لحقه بسبب الجناية «من سيئاته» أي يسقط من سيئات المجني عليه أو أي مصلحة تصير إليه كما مر «بسبب التخلية» بين الحاني والمجني عليه التي اقتضتها حكمة الله سبحانه.

«ولقول الوصي» علي «عليه السلام» لأصحابه: (أما إنه سيظهر عليكم من بعدي رجل رغبُ العلوم مُذِجُ السطن

(١) (ض) عن الألم

يأكل ما يجد ويطلب ما لا يوجد دقتلوه ولن تقتلوه، ألا وإنه سيأمركم بسبي والبراءة مني «فأما السب فسئوني فهو لي ركة» أي تطهرة أي كفارة» لذنوب (ولكم نحة، وأما البراءة فلا تتروا مني فإني ولدت على العطرة وسبقت إلى الإيمان والهجرة) انتهى كلامه عليه السلام وهو يريد بالرجل معاوية بن أبي سفيان فإنه سب علياً كرم الله وجهه في الحنة وأمر بسبه واستمر ذلك مدة طويلة نحواً من ثمانين سنة فكان يُسب على ثمانين ألف مبر وحُعل ذلك السب سنة.

وإنما مع عليه السلام من البراءة منه مع الإكراه لأن البراءة من أفعال القلوب وهم لا يعلنون عليها بحلاف السب باللسان.

«وإن كان» المجني عليه «دا كبيرة» أي صاحب معصية كبيرة «فلا يُراد على إخباره» بأن المتعدي عليه بالحذية قد ريد في عذابه بقدر حايته عليه ولا ثواب للمجني عليه ولو صبر لأنه لا يتقبل عمله مع عصيانه لقوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾^(١) ولا عوض له أبصاً «لا لحاظ العوض بمسافاته العذاب كما مر» من الأدلة على بطلان العوض في حق صاحب الكبيرة

قلت لفظ الهادي عليه السلام قد أثبت في الشرح، ومعناه ما ذكره الإمام عليه السلام سواء إلا أنه ساقه في جواب من سأله عن طليم في الدنيا من دراهم ودماير والحياة بالآلم مثل ذلك

قال الإمام عليه السلام «ويمكن أن يجعده الله أي الآلم أو العم الواقع على صاحب الكبيرة «تعميل» بعض «عقوبة» في حقه «فلا يُجبر» بأنه قد ريد في عذاب من جنى عليه «كما فعل الله سي إسرائيل حين سلط عليهم بُخت نصر فقال تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَاداً لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْداً مَفْعُولاً﴾^(٢) فإن تسليط بخت نصر عليهم والتحلية بينهم وبینه عقوبة لهم على ما اقترعوه من قتل أنبيائهم ومسائر عصيانهم كما أخبر الله سبحانه وتعالى.

(١) المائدة (٢٧)

(٢) الإسراء (٥)

قال في البرهان: المعوث عليهم في المرة الأولى جالبوت، وقيل بخت نصر، وفي المرة الثانية بخت نصر.

وفي الكشف قال أولاهما قتل زكريا عليه السلام وحبس إرميا حين أنذرهم سخط الله.

والأخرة: قتل يحيى بن زكريا وقصد قتل عيسى ابن مريم عليه السلام والعباد الذين ذكرهم الله في الآية: سحاريب وجنوده، وقيل بخت نصر. وعن ابن عباس جالوت قتلوا علماءهم وأحرقوا التوراة وحربوا المسجد وسبوا منهم سبعين ألفاً.

قال فإن قلت: كيف جاز أن يبعث الله الكفرة على أولئك ويسلطهم عليهم؟

قلت: معاه حلينا بينهم وبين ما فعلوا ولم نمنعهم كقوله تعالى ﴿وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون﴾^(١)

قلت: وهو الحق ومثله ذكر أهادي عليه السلام في تفسير قوله تعالى ﴿أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين﴾ الآية^(٢)

«وإن كان» المجني عليه «غير مكلف» كالصبيان والمجانين وسائر الحيوانات مع كون الحائي متعدياً ولم يتب «فلمصلحة» أي فلا بد من مصلحة للمجني عليه «يعلمها الله تعالى له» أي لغير المكلف كما مر ذكره في الالم الحاصل من الله تعالى على غير المكلف، وإنما كان كذلك «للتخلية» من الله سبحانه بين الجاني والمجني عليه وهي حسة من الله سبحانه، وإن كان الفعل من جهة الجاني قبيحاً.

«ولعدم أعواض الجاني كما مر» من أن ذا الكبر لا عوض له لمناقاته

(١) الأنعام (١٢٩).

(٢) مريم (٨٣).

العقاب^(١)، فثبت أنه لا بد من مصلحة من الله سبحانه للمجني عليه بسبب التخلية.

وقال الإمام «المهدي» أحمد بن يحيى «عليه السلام» حاكياً «عن العذلية: لا بد من آلام» تلحق الجاني في الدنيا إما في بدنه أو ماله أو ولده، وسواء كانت جنايته على مكلف أو غير مكلف فلا يخرج من الدنيا إلا وقد ناله^(٢) آلام «يستحقها العوض» من الله سبحانه وتعالى.

قالوا: وإلا كان تمكيه من الحنانية والتخلية بينه وبين المجني عليه ظاهراً والله يتعالى عنه «فيعطى المجني عليه» كائناً من كان «منها» أي من تلك الأعراض.

ولنا عليهم «ما مر» من أنه لا عوض لصاحب الكبيرة بل ذلك معلوم بالمشاهدة من حال كثير من المنجيين في الأرض كفرعون والحجاج وغيرهما من أكثر الفساد في الأرض بالقتل والحبس وأخذ الأموال وغير ذلك وأنهم يموتون من دون أن يقع بهم من الآلام ما يؤوي من جنوا عليه^(٣)

«فالوا» لا يصح أن يكون العوض للمجني عليه من الله تعالى لأن «الذي من الله تعاضل لا إصاف» للمجني عليه من الجاني

«قلنا» قد حصل الإصاف بزيادة العذاب للجاني وإحبار المحي عليه إن كان مكلفاً «كالفصاص» من الجاني في الدنيا فإنه إصاف اتعاقاً مع أنه لم يصر إلى المجني عليه شيء من عوض الجاني.

«فإن تاب» الجاني بعد وقوع جنايته ولم يصر إلى المجني عليه من جهة الجاني شيء في الدنيا عوضاً عن جنايته «جار أن يقضي الله عنه كما لا يعاقبه» بعد توبته كذلك يجوز أن لا ينقصه شيئاً من أعواضه فيفضل الله سبحانه بالقضاء عنه «وجاز أن يقضي الله» المجني عليه إما «من أعواضه» أي أعواض

(١) (ب) لعقاب

(٢) (أ) ناله

(٣) (ص) ما يؤوي بحق من جنوا عليه

الجاني: «إن جعل له أعواضاً من بعد توبته» أو من أحد نوعي الثواب وهو النعم» أي المافع والملاذ والمشتهيات «دون التعظيم» وهو الإجلال برفع المنازل وبحو ذلك لأن الثواب نوعان: نَعْمٌ وَتَعْظِيمٌ.

وقال «جمهور المعتزلة» لا يجوز إلا من أعواضه» أي أعواض الجاني ولا يجوز أن يقضي الله عنه ولا من أحد نوعي الثواب «كما لا يسقط الأرش بالعفو عن الجاني» فيما يجب فيه القصاص.

وقال أبو القاسم «البلخي» وروي عن ابن الملاحمي وغيره: «لا يجوز إلا الأول» وهو أن يقضي الله عنه لأن التوبة صيرت الفعل كأن لم يكن «وكما لا يعاقبه» على الذنب الذي تاب منه لا ينقصه شيئاً من أعواضه بسببه.

قال عليه السلام: «قلت وبالله التوفيق: لا مانع من تفضله تعالى بالقضاء كالمفضل» من بني آدم على غيره «بقضاء الأرش» عنه «وقد حصل الإنصاف» بذلك «لأنه من الجناية» التي وقعت من التائب «ولا موجب» لأن يقضي الله عنه «مع وجود ما يقضي» من أعواض الجاني لأن جنائته توجب عليه حقين: حق للمجني عليه وحق لله سبحانه فجار الأمران.

واعلم: أن العم كالآلم في جميع ما مر، مما كان سببه من الله ففيه ما مر وما كان سببه من العبد فكما مر [أيضاً في جناية المكلف].

«وإن كان الجاني غير مكلف» كالصبيان والمجانين والبهائم فكأنها من الله سبحانه بسبب التحلية «فللمجني عليه ما مر على التفصيل» وهو إما مصلحة يعلمها الله له أو الاعتبار أو تحصيل سبب الثواب أو حط الذنوب أو لمجموعها، وإن كان ذا كيرة فتعجيل عقوبة أو لإعتار نفسه أو لمجموعها لا للموض «لسلبها العقول المميرة» بين الخس والقبيح والمنفعة والمضرة «مع التحلية» أي وخل الله سبحانه بينها وبين لمجني عليه ومكنها من الجناية بأن جعل لها قوة ولم يمنعها.

«والتمكن من تعالى» لها «كالإباحة».

«وفي بعض النسخ: لأن سلبها العقول المميّزة مع التحلية والتمكين

كالإباحة فكان ذلك كالمذكّيات يباحة الله تعالى).

«و» أمّا «جناية المؤمن» على غيره إذا كانت «خطأ» فهي «كجناية التائب» سواء سواء على ما مر.

«وجناية ذي الكبيرة خطأ كما مر» في جناية العاقد من أهل الكائتر سواء إلا في شيء واحد «و» هو أنه «لا عقاب عليه بسببها لعموم أدلة العفو عن الخطأ» في العاصي وغيره في سقوط العقاب من نحو قوله تعالى «وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به» الآية^(١).

وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

و أمّا ضمان الأموال في جناية الخطأ فللدليل خاص لأن غرامة المال ليست من العقاب وإنما رفع الله سبحانه عن المحطى العقاب

(فصل)

قال «جمهور أئمتنا عليهم» «السلام»، وأبو الهذيل واحد قولي أبي علي وغيرهم» كعص العداية: «وسلوم المعوص» الذي من الله سبحانه لم استحقّه «حلالاً لبعض أئمتنا عليهم» «السلام»، كالإمام المهدي عليه السلام «والبهشية» أي أتباع أبي هاشم فقالوا: لا يلدوم كالأروش المستحقّة بالحيايات، فكما لا يجب دوامها لا يجب دوامه.

«قلنا: انقطاعه يستلزم» إمّا «نصرر المعوص» حيث لا ثواب له كالبهائم والأطفال ونحوه «أو فائده» أي مساء المعوص لانقطاع عوضه ومنفعته «وحصول أيهما بلا عوض لا يجوز على الله تعالى» لأنه يكون حيث طلياً والله يتعالى عنه.

«و» إذا حصل أيهما «بعوص» آخر من الله سبحانه «يستلزم ذلك بأن تكون الأجرة دار امتحان وبلاء» لتوقع ذلك الضرر أو الفناء الذي وقع

(١) الأحراب (٥).

لأجلها العوض فيها «لا دار جراً فقط» أي يلزم أن لا تكون دار جزاء فقط «والإجماع» منعقد «على خلاف ذلك» وهو أنها دار جزاء فقط ثواب وتعيم أو عقاب وجحيم.

«فإن قيل» وما المانع من انقطاع العوض عن العوض ثم «يتفضل الله عليه بعد انقطاعه؟» بمنافع أخرى تفصلاً منه جل وعلا لا تنقطع؟

«قلنا: قد استحق» المؤلم «وبعد الله الذي لا يبدل القول لديه أن يبعث لنتنعم» وللاتصاف له لما مر ولقوله تعالى «وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون»^(١) فالمكلفون يحشرون لمجازاتهم بالثواب والعقاب وللاتصاف والتمفضل عليهم وسائر غير المكلفين لتوفية أعراسهم والتمصل عليهم.

وقال أبو هاشم: يجوز أن تعوض الهائم في الدنيا فلا تعاد.
وقال الأكثر: بل لا بد من إعادة ما كان له عوض منها، ولكن اختلفوا في حكمها بعد الإعادة:

فقال عباد: يبطل إما عصيرها ثواباً أو غير ذلك
وقال بعضهم: يجوز أن الله يبدل السار ما كان متبعصاً مفوراً عنه كالحيات والسباع مع كونها متلذذة بذلك، ويدخل الجنة ما كان حس الصورة محبوب المنظر وأما ما^(٢) لا عوض له كمن يموت مغافصة من دون ألم فقالوا: لا يقطع بوجوب إعادته.

قلنا: قد دل الدليل القاطع على إعادة جميع الدواب وهو حكمة العدل والآية المتقدمة.

«فلا وجه لتخصيص العوض بجعل بعضه مستحقاً» وهو الذي في مقابلة الألم «وبعضه غير مستحق» وهو الذي يتفضل الله به على المؤلم بعد انقطاع عوضه

(١) الأنعام (٣٨).

(٢) (ض) وأما من لا عوض له.

ولو جوراً حصول أعضائها في الدنيا لكان إيلاهما بالموت ظلياً،
وبجوراً ذلك في حق المكلفين أيضاً، ولو حاز في حقهم لم يُعلم أن الواصل
إليهم في الدنيا عوض عن آلامهم ولكان إيلاهم بالموت ظلياً

وأما أنها نصير بعد انقطاع عوضها تروياً بغير ألم فلا دليل عليه والله
أعلم.

واعلم: أنه لا تناصف بين الأبطال والمجاهدين وكذلك سائر ما لا يَعْقِل
كما ذكره الإمام عليه السلام وفقاً للإمام يحيى عليه السلام والإمام المهدي
عليه السلام وأبي القاسم البلخي وأبي الحسين ومحمود بن الملاحمي لأن سلب
العقول كالإمالة كما سبق ذكره

وقال أكثر المعتزلة: مل بياصف لله بينهم لما مر

«تنبيه». لا بد أن يكون العوض بالغاً مبلغاً بحيث لا يختلف حال
العقلاء في اختيار الألم لمكانه.

وحل بحور توفيره على صاحبه في الدنيا ذهب الإمام يحيى عليه السلام
وصاحب الكشف. إلى أنه يجوز أن يعجل الله سبحانه عوض بعض المؤمنين
فيؤفره عليه في الدنيا، ويجوز أن يؤخره إلى الآخرة^(١) فيؤفره مع ثوابه بحيث
يتميز أحدهما عن الآخر ويعلمه، ويجوز أن يؤفر بعضه في الدنيا وبعضه في
الآخرة.

قالوا: فهذه الوجوه لا مانع منها في العقل.

قلت: أما توفيره كله في الدنيا فلا يجوز لتأديته إلى أن يكون إيلاهم
بالموت ظلياً، وأما بعضه فمحتمل والله أعلم.

(فصل)

«والأجل» في الاصطلاح «وقت ذهاب الحياة» أي خروج الروح من
جسد الحيوان.

(١) (ض) دار الآخرة.

وقد يستعمل أيضاً لمدة استمرار حصول الحيلة.
وأما في اللغة: فهو الوقت المضروب لأمر من الأمور كآجال حلول الدين وغيرها، «وهو» أي الأجل بالمعنى الأول «واحد إن»^(١) كان ذهابها أي الحياة «بالموت اتفاقاً» بين علماء الإسلام.

قال «بعض أئمتنا عليهم» «السلام» ولسفدادية: وهو أجالان «إثنان» إن كان ذهابها «بالقتل» أحدهما «محرم» وهو الذي يُقتل فيه المقتول، وسُمِّيَ محرماً لأن القاتل خرم عمره أي قطعه بما مكنه الله سبحانه من القدرة ولم يبعه بل خلَّ بينه وبينه لمصلحة الابتلاء والتمكين.

والثاني «مُسَمَّى» أي مقدر معروض بعدم القتل «وهو الذي لو سلم» المقتول «من القتل لعاش» مدة يعلمها الله «قطعاً» أي يعلم^(٢) ذلك علماً ويقطع^(٣) به قطعاً «حق يعلمه» أي يبلغ ذلك الأجل المسمى «ويموت فيه»

وقال «بعض أئمتنا عليهم» «السلام» كالإمام المهدي عليه السلام وغيره: «وبعض شيعتهم» كالقرشي والرضا «والهشمية» أتباع أبي هاشم وأبو علي وفاضي القصاة وغيرهم فهؤلاء قتلوا لا يقطع بأن المقتول لو لم يقتل لعاش ولكننا «سجور ذلك» ولا يقطع به لأنه يجوز من الله سبحانه في ذلك الوقت حياته وموته.

قال الحاكم: هذا التجويز إنما هو «قبل وقوع القتل» بمعنى أنه إنما يجوز موته وحياته لو سلم من القتل قبل أن يقع عليه القتل «لا بعده» أي بعد وقوع القتل فلا تجويز «إذ قد حصل موته بالقتل» فيقطع حيث لا يمكن تجويز غيره لأن الأجل هو وقت الموت وهو قد مات في ذلك الوقت فقد مات في أجله.

قال السجوي: وإلى هذا أشار السيد مانكديم في شرح الأصول حيث

(١) (من) إما

(٢) (أ) نعلم

(٣) (أ) ويقطع

قال: ولا خلاف فيما مات حتف أنفه أو قُتل أنه مات بأجله، لأن الأجل هو وقت الموت وهما جميعاً قد ماتا وقت موتها، وإنما الخلاف في المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون حاله في الحياة والموت. انتهى.

وهذا من الحاكم تأويل لكلام البهشية ومن وافقهم.
وفي هذا التأويل نظر إذ المسألة مفروضة بعد وقوع القتل هل كان يجوز من الله سبحانه إبقاء حياة المقتول مع الفرص بأنه لم يقتل لأن القتل ليس فعلاً له تعالى، أو كان تعالى يبيته في ذلك الوقت الذي قتل فيه، وهذه المسألة لا تحتل غير ثلاثة أوجه:

أما أن يقطع بحياته لو سلم من القتل كما هو مذهب قدماء أهل البيت عليهم السلام أو يجوز حياته وموته كما هو مذهب البهشية وأتباعهم أو يقطع بموته كما هو مذهب الجهرية ساء منهم أن الأفعال من الله تعالى الله عن ذلك.

ولا تحتل القسمة غير هذه الأوجه الثلاثة.

وأما قولهم: إنما يجوز ذلك قبل وقوع القتل لا بعده فنقول لهم: ما المراد ببولكم هذا أتريدون أن الرجل السوي الصحيح يجوز موته في أي وقت من الأوقات ويجوز حياته؟ فهذا صحيح ولا نزاع فيه، وإن أردتم أن هذا التجوير مستمر إلى أن يقع عليه القتل ومتى وقع انتهى التجوير، قلنا: التجوير قبل وقوع القتل متفق عليه وليس بمحل النزاع.

وقولكم: بعد وقوع القتل ينفي التجوير ويقطع أنه مات بأجله هو محل النزاع وهذا هو مذهب الجهرية معيه، وإن بقي التجوير بعد وقوع القتل كما كان قبله بطل قولكم أنه ينفي التجوير بعد القتل، فعرفت من هذا أن تأويل الحاكم لقول البهشية لا يصح.

وأما قولهم^(١) لا خلاف أن المقتول مات بأجله فهو صحيح ولا نزاع

(١) (ص) أنه لا خلاف.

فيه، وإنما النزاع في الأجل الثاني وهو المفروض المقتر هل يشب للمقتول على تقدير عدم وقوع القتل.

فالذي ذهب إليه قدماء أئمة أهل البيت عليهم السلام: أن له أجلاً مقدراً مفروضاً بعدم القتل يعلمه الله سبحانه لو سلم من القتل لعاش حتى يبلغه.

وقالت «المجبرة» والحشوية ومن وافقهم كأبي الهذيل: «لا لحجوز» حياته «قبله» أي قبل القتل «ولا بعده» أي بعد لقتل «البتة» بل لو لم يقتل لمات قطعاً في الوقت^(١) الذي قتل فيه

«لنا» حجة على ما ذهبنا إليه من أن القتل حرم «قوله تعالى ﴿ولكم في القصاص حياة﴾»^(٢) وهو من صريح يبيد القطع بأن القتل حرم، أي قطع حياة المقتول إذ لو ترك المقتول خشية القصاص، من قاتله «لعاش» ذلك المقتول قطعاً ولو ترك المقتص منه، وهو القاتل «لتركيه القتل الموح للقصاص لعاش قطعاً كما أخبر الله تعالى» في حله الآية الكريمة بقوله «ولكم في القصاص حياة» أي حياة عظيمة.

قال الهادي عليه السلام في معنى هذه الآية: «والحياة التي في القصاص فهي ما يداخل الظالمين من الخوف من القصاص في قتل المظلومين فيرتدعون عن ذلك إذا علموا أنهم بمن يقتلون مقتولون فتطول حياتهم إذا ارتدعوا عن فسادهم ويكفلون عن قتل من به يقتلون وبإياديه يحكم الله يُأدُون. انتهى.

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام وقومه «ويؤخركم إلى أجل مسمى إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر»^(٣).

فالمعنى: أنهم إن أطاعوه أخرهم إلى أجل مسمى وهو أجل الموت وهو الذي لا يؤخر.

(١) (ت) في هذا الوقت

(٢) البقرة (١٧٩)

(٣) نوح (٤).

وإن عصوه اخترمهم الله قتل ذلك كما أهلكهم بالإغراق.
وهذا الأجل الذي يؤخر لأهم لو آمنوا لما أغرقوا.

وقد بسطت من كلام الهادي وعيره من الأئمة عليهم السلام في هذا
الموضع في الشرح

«و» لنا أيضاً حجة على قولنا «قصة قتل الخضر الغلام» الذي ذكره الله
في الكتاب العزيز «لأنه لو لم يقتله لعاش قطعاً حتى يرثق أبويه» أي يغشيهما
«طغياناً وكفراً» كما أخبر الله تعالى «أي يكون سباً في كفرهما بأن يطيعاه في
اختيارهما الكفر.

ودلك نص في أن القتل حرم وأنه لو لم يقتل المقتول لعاش قطعاً «و»
لنا أيضاً أن يقول «لو لم يكن» الأجل «لأن أحلاً واحداً» وهو وقت خروج
الروح بالقتل أو الموت «لزم» من ذلك «أن لا ضمان على من ذبح شاة الغير
عدواناً» أي بغير إذن شرعي «رد أهلها له» أي لأنه أهلها له «وهو محسن عند
المحبة» غير أنه للقطع بالإحسان «بعد وقوع القتل» إذ لو لم يذبحها لماتت
عندهم قطعاً.

«و» هو «أنهم عند غيرهم» أي عند النعمانية ومن تابعهم «بالإقدام»
على ذبحها بغير إذن شرعي «غير ضامن» لانكشاف الإحسان «منه مذبحها
لقولهم: إنه لا تجوز بعد وقوع القتل لأن المقتول قد مات بأجله فلا يجوز أن
تفرض حياته لو سلم من القتل وهذا هو مذهب الجبرية

والأولى في الرد عليهم ما قررناه من قبل أن يقال. هو غير ضامن
لتجوز الإحسان والأصل براءة الذمة

وَمَا يُؤْيِدُ مَا دَهَبَ إِلَيْهِ أئمة أهل البيت عليهم السلام ما روي عن
النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «الدعاء يرد القضاء وأن البر يزيد
في العمر وأن صلة الرّجيم تزيد في العمر».

وعن علي عليه السلام أنه قال. (وصلة الرّجيم فلانها ثروة في المال
ومسأة في الأجل وتكثير في العدد).

وقال المؤيد بالله عليه السلام : فإما ما روي أن صلة الرحم تزيد في العمر فهو جائز غير محتج أن يعلم الله سبحانه من حال الإنسان مثلاً أن الصّلاح في أن يعمر ثلاثين وأنه إذ وصل الرّحم كان الصّلاح في أن يعمر أربعين، وإن قطع رحمه كان الصّلاح في أن يعمر عشرين سنة، وهذا معنى الخبر. انتهى

وعن محمد بن علي الباقر عليها السلام قال: حدثني أبي عن جدي عن عليّ عليهم السلام قال: (سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن قول الله سبحانه: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَهُوَ الْكَاتِبُ﴾؟^(١)).

فقال: «لأمرئكَ بها يا عليّ فسرّ به أمّي من بعدي. الصدقة على وجهها واصطباع المعروف وصلة الرّحم وبرّ الوالدين تحوّل الشقاء سعادة وتزيد في العمر، وتقي مصارع السوء».

ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب...﴾^(٢) الآية على أحد التفسيرين

وعنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «برّ الوالدين يزيد في العمر والكذب ينقص الرزق، والدعاء يرد القضاء، ولله في خلقه قصصاء. قصصاء ناعلة، وقصصاء محدث يحدث فيه ما يشاء» رواه في شمس الأخبار عن أمالي المرشد بالله عليه السلام.

«قالوا: أي قال من خالفنا في هذه المسألة: «يلزم» من ثبوت الأجلين ثبوت «أجل» كثيرة إذ لا فرق بين الأجلين والثلاثة فما فوقها.

«قلنا: لا دليل على غيرهما» أي المستقى والحرم «فلا يلزم» ما ذكرناه، ثم وإن دل دليل على غيرهما فلا يقدح

وقالت «المجبرة» القول بأن القتل حرم «يكشف عن الجهل في حق الله

(١) الرعد (٣٩)

(٢) فاطر (١١).

تعالى إِدْ قَطَعَ القاتل أَجَلَهُ المسمى الذي زعمتم أَن المقتول يَصِلُهُ لو لم يقتل .

«قلنا» لا يكشف عن الجهل في حقه تعالى لأن الله سبحانه «عالم بالبقاء» أي بقاء الحي إلى أجله المسمى «وشرطه» أي شرط البقاء «وهو ترك الحناية» عليه من الجاني، «و» عالم «بالقتل وشرطه» أي شرط القتل «وهو حصول الحناية» من الجاني عليه وعلمه تعالى سابق غير سائق «فلم يكشف عن الجهل في حقه تعالى إلا لو كان تعالى لا يعلم إلا البقاء وشرطه فقط» دون القتل وشرطه «ألا ترى أن قتل الحُصْر الغلام لم يكشف عن الجهل في حقه تعالى حيث علم تعالى أنه يُرهق أبويه طغياناً وكبراً لو تركه الحُضر عليه السلام» ولم يقتله كما أخبر الله تعالى، فقد علم سبحانه بقاء الغلام وشرطه وهو عدم قتل الحُضر له، وعلم قتله وشرطه وهو وقوع القتل عليه من الحُضر عليه السلام فلم يجهل سبحانه أي الأمرين .

«قالوا» أي المجبرة: «قال الله تعالى . ﴿ قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ ﴾^(١) وفي هذا^(٢) دليل على أن الأجل واحد وأن المقتول لو لم يُقتل لَمَاتَ نَظْفًا^(٣) والضمير في (كنتم) راجع إلى المؤمنين .

«قلنا» ليس كما زعمتم بل «معنى الآية الكريمة: الشهادة للمقتل رحمتهم الله تعالى بصدق إيمانهم» ورسوخ أقدامهم في الدين «ويامثلهم أمر الله وأمر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وتوطئ أنفسهم على الصبر على تأدية جميع فرائض الله .

والضمير في «كنتم» راجع إلى المنافقين «أي لو كنتم أيها المنافقون في بيوتكم متحلفين» عن أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «وعن الحرب مشبطين» من استطعتم تشيطه عن الخروج مع المؤمنين «لم يكن القتل من المؤمنين» الصادقي الإيمان «رحمتهم الله تعالى» بمتخلفين^(٣) «مثلكم» عن القتال

(١) آل عمران (١٥٤) .

(٢) (ن) وهذا يدل

(٣) (ب) متخلفين .

مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «اقتداء بكم ولا» كانوا «سامعين»^(١) لكم أن تثبطوهم» عن القتال بل كانوا يخرجون فيقاتلون حتى يقتلوا، ومعنى «كتب عليهم القتل»: أي علم الله أنهم يقتلون، وعلم الله سابق غير سائق «بديل أول الكلام وهو قوله تعالى حاكياً عنهم» أي عن المنافقين «يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هاهنا»^(٢) أي لو كان الأمر لنا ما خرجنا للقتال في (أحد) اعتقاداً منهم أن الدائرة للكافرين^(٣) عن المؤمنين، هكذا ذكره الإمام عليه السلام وهو ظاهر الآية الكريمة.

وفي الكشف: أن الضمير في (كتتم) يعود إلى المؤمنين وقد انقطع ذكر المنافقين عند قوله تعالى: «مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا» وأن المعنى: لو كتتم أيها المؤمنون وقد علم الله أنكم تقتلون في موضع كذا لبرز الذين علم الله أنهم يقتلون إلى مضاجعهم وهي مصارع القتل لذاع يدعهم إلى ذلك تصديقاً لما علم الله سبحانه كما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا علم الله سبحانه وفاة عد في جهة جعل له فيها حاجة». وهذا محتمل، والأول أظهر ولا يلزم منه ما ادعته المجبرة لأن الله عالم بالأمور وشرطها وعلم الله سابق غير سائق.

ودهبت المطربة إلى أن الأجيال ليست من الله إلا أجل من بلغ مائة وعشرين سنة قاله أماته، ومن مات قبل ذلك فلم يرد الله موته وإنما ذلك بتعدي من تعدي وظلم.

وبأسباب وأعراض وأمراض ليست من الله ولا قصدها ولا قصد موت الميت إلا إذا بلغ الحد الذي ذكره، وقالوا: هو العمر الطبيعي، وقالوا: إن الله ساوى بين الناس في ستة أشياء:

في الخلق، والرزق، والموت، والحياة، والتعبد، والمجازاة وهذا منهم خطأ عظيم.

ونكتفي في الرد عليهم بطرف مما ذكره الإمام أحمد بن سليمان عليه

(١) (أ) سامعين لكم أن تثبطوهم

(٢) آل عمران (٥٤).

(٣) (ص) للكفار.

السلام في حقائق المعرفة: أما المساواة في الخلق فليس الذكر كالأنثى ولا الكامل كالتأقص، ولا القصيح كالأعجم ولا الصييح كالقييح ولا الأبيض كالأسود ونحو ذلك كثير وهذا مشاهد لا ينكره عاقل، والقرآن مملوء من نحو قوله تعالى: ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض﴾^(١).

وأما الرزق فقد رزق بعضهم أكثر من بعض، وقل ما يوجد أحرار لأب وأم مُستويين في الرزق، وبعض الناس رزق في ذاته كالولد والمملوك فإنهما رزق الوالد والمالك، فكيف يستوي الرزق والمرزوق وقد قال^(٢) الله تعالى: ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق﴾^(٣) وغير ذلك كثير والمواريث رزق بالإجماع وليست مستوية.

وأما الموت والحياة فمن الناس من عُمره مائة وثلاثون أو أكثر^(٤) إلى ألف سنة أو أكثر فكما كان الاختلاف في الزيادة على مائة وعشرين كذلك فيها دون المائة والعشرين.

وقال الله تعالى ﴿هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة - إلى قوله عر وحل - ومنكم من يتوفى من قبل﴾^(٥).

والأمة محممة على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مات بقضاء الله وقدره ومات وهو ابن ثلاث وستين سنة.

وقال تعالى: ﴿نحن قدرنا بينكم الموت﴾ الآية^(٦).

وأما التعدد فإن الله تبارك وتعالى تعبد الأنبياء صلوات الله عليهم بتسليم الرسالة والقيام بصلاح الرعية، وتعبد الأئمة بإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام والقيام مقام الأنبياء.

(١) البقرة (٢٥٣)

(٢) (أ) ناقص قد.

(٣) النحل (٧١)

(٤) (ب) وأكثر.

(٥) غافر (٦٧)

(٦) الواقعة (٦٠).

فصح أن الناس على فرقتين رُعاة ورعية ولم يُساو في التعبد بين الرعاة والرعية.

وأيضاً، فلم يتعبد المملوك بمثل ما تعبد المالك، ولم يتعبد المرأة بمثل ما تعبد الرجل ونحو ذلك.

وأما المجازاة: فالجزاء من الله سبحانه على وجهين: جزاء واجب للعبد أوجبه الله على نفسه كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^(١) وليس الناس فيه على سواء بل يجري كل بقدر عمله والأعمال مختلفة.

ونقول: إنه تعالى يباوي في أنه يجري كلاً منهم على قدر عمله ولا يظلم ربك أحداً.

والجزاء الثاني هو الزيادة على الأجر وليس بسواء بل قد راد الله بعض الناس أكثر من بعض، وفضل أيضاً بعض الأعمال على بعض.

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: (أيها الناس إن الله لما خلق خلقه فصل بعضهم على بعض، فكان فيما فصل من الأيام يوم الجمعة فحمله ساء ورفعة، وكان فيما فصل من الشهور شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن).

قال الإمام المنصور بالله في المذهب. وكان أول من أحدث كفرهم وضلالهم رجل يقال له: أبو العوازي في زمن الشريف العالم زيد بن علي من ولد الحسن عليهم السلام وهو الذي أظهر مذهب الزيدية بهتراء وبسب^(٢) إليه دار الشريف، وأنكر هذا المذهب في زمانه.

وكذلك الشريف العابد عبدالله بن المختار بن الناصر عليهم السلام والشريف العالم الحسن بن عبدالله بن المهول الحسي والإمام الناصر أبو

(١) الزلزلة (٧ - ٨).

(٢) وبسب

الفتح بن الحسين الديلمي وله رسالة عليهم تُسمى المُهَجَّة في الرد على الفرقة الضالة المتلحجة وكذلك الشريف العالم حمزة بن أبي هاشم والإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان عليه السلام في كتاب تبيين كفر المطرفية وفي كتاب الرسالة العامة وكتاب المطاعن وهاشمة لأنف الصَّلال وشرحها العمدة.

وصرح عليه السلام في هذه الكتب بأنهم أهل دار حرب، فهؤلاء كبار أهل البيت عليهم السلام في ديار اليمن صرح كل واحد منهم في زمانه بكفرهم وارتدادهم.

(فصل)

«والروح أمرٌ استأثر الله تعالى بعلمه» أي شيء خلقه الله تعالى لا يعلمه إلا هو جل وعلا «لقوله تعالى» **﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾** **﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾** أي من خلقه وعطيته وآياته **﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾** ^(١).

«وهو ما لا يكون الحيوان حياً إلا به» ^(٢)، وأدعاء معرفة حقيقته قريب من دعوى علم الغيب لعقد الديك، أي لعديم الدليل على معرفة حقيقته «إلا التحيل» أي التوهم الكذاب. والامتناء منقطع أي لكن كثيراً من أهل علم الكلام خاصوا فيه وذكروا أقوالاً في ماهيته هي على الحقيقة خيالات.

«هاكساب أقوال الخائضين فيها ارتواءً من آجر» الارتواء إفتعال من الرِّي وهو شرب الماء بعد العطش، والآخر الماء المتغير الكدر «واستكثار من غير طائل» أي من شيء غير مافع ولا حط فيه غير العث واللغو والرجم بالغيب.

«والله تعالى يقول» **﴿وَلَا تَقِفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾** ^(٣) أي لا تتع ما لا تعلم «ويقول عز وجل في مدح المؤمنين» **﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾** ^(٤).

(١) الإسراء (٨٥)

(٢) (ب) إلا أنه.

(٣) الإسراء (٣٦).

(٤) المؤمنون (٣)

ودوي عن علي صلوات الله عليه أنه سأله يهودي فقال: أخبرني عن الروح ما هو؟ فإن أثبتته لي آمنت من ساعتي؟

فقال له علي عليه السلام: (إسمع) أن الروح شيء أوجده الله من ملكه وأودعه في ملكه، وجعل له أجلاً معلوماً ودرزقاً مقسوماً، فإذا فرغ ما لك صده أخذ ما له منك) فاسلم اليهودي.

ودوي: أن اليهود بحث إلى قريش. أن أسألوه^(١) عن أصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح، فإن أجاب عنها كلها أو سكت عنها كلها فليس بنبي.

وإن سكت عن بعض وأجاب عن بعض فهو نبي. فبين لهم البصوتين وأثبت أمر الروح، وهو مذهبهم في التوراة. واعلم: أن الروح عند القاسم واهدي والناصر والإمام الحسين بن القاسم العياشي والمؤيد بالله والإمام أحمد بن سليمان وغيرهم من أئمة أهل البيت عليهم السلام وغيرهم: حليم لا يعلم بحقيقته إلا الله تعالى.

قال الهادي عليه السلام في جواب مسائل الرازي: (وقلت: وكيف يميت الله البدن ولا يميت الروح وكل يموت)

فأما معنى خبر الله من إحياء الروح فإن ذلك بحكمة الله وفضله وما أراد من الزيادة في كرامات المؤمنين، وأراد من الزيادة في عذاب الماسقين فجعل الأرواح حية ماقية إلى يوم الدين ليكون روح المؤمن بعد فناء بدنه متلذذاً بالبشارات والنعيم والسرور والحبور بما يسمع من تبشير الملائكة بالرضى والرضوان من الواحد ذي الحلال والسلطان، وما أعد له من الخير العظيم والثواب الجسيم كل ذلك يتناهى إليه علمه ويصل إليه من ربه فهمه فيكون ذلك زيادة في ثوابه ومثوبة ما يريد الله من إكرامه حتى يكون يوم القيامة المذكورة ثم ينهض في الصور الصفحة الأولى فيقع بهذا الروح من الموت ما يقع بغيره في ذلك اليوم، فيموت ويفنى كما في البدن أولاً.

(١) (أ) أو سلوة.

وكذلك تدبير الله في إبقاء روح الكافر بعد هلاك بدنه لما في بقاء روحه عليه من الخسرة والبلاء بما يُعاین ويوقن ويبلغه من أحوار الملائكة بما أعد الله له من الجحيم والأعلال والتعير وشرب الحميم وما يصير إليه من العذاب الأليم، فروحه في خزي وبلاء حتى يفتح في الصور فيحق بهذا الروح ما حق بغيره من الفوت ويواقعه ما واقع جسمه من الموت.

ثم ينفخ النفخة الثانية من بعد موت كل شيء وهلاك كل حي ما خلا الواحد المرء الضمد المميت الذي لا يموت المحي الذي لا يخشى من شيء فوتاً

ولو كانت الأرواح تموت مع موت الأبدان لكان في ذلك فرح وراحة للكفار وعملة وفرحة للأشرار، ولكان ذلك عماً وكأفة على المؤمنين ومقصصاً وتضعصاً لسرور الصالحين، فافهم شاقب حكمة الله وتدبيره. انتهى وقال المؤيد بالله عليه السلام الروح واهوى جسمان لطيفان والعقل عرص.

قلت ويؤيد هذا ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم^(١) «ما من مؤمن يمُرُّ بغير رجل كان يعرفه في الدنيا فيسلم عليه إلا عرفه وردَّ عليه» وعنه صلى الله عليه وآله وسلم «اللَّهُ اللَّهُ في إخوانكم من أهل الصور ومن أعمالكم تُعرض عليهم»

وعنه صلى الله عليه وآله وسلم «تعرض أعمالكم على الموت فإن راوا حسنة فرحوا بها واستشروا وقالوا: اللَّهُمَّ إن هده بملك على عبدك فأنمها عليه، وإن رأوا سوءاً قالوا: اللَّهُمَّ راحع به».

وعنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «إن الميت ليعرف من يحمله ومن يغسله ومن يدليه في حفرته».

وعنه صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الميت إذا وضع في قبره ليسمع خفق نعالهم إذا انصرفوا» وغير ذلك مما يؤيد هذا المعنى كثير، وقد بسطت كلام الأئمة عليهم السلام في هذا الموضع في الشرح.

(١) () أنه قال.

قال عليه السلام: «وكذلك في كثير من مسائل فن اللطيف» المذكورة في رياضة الأفهام وغيرها.

«ونحو مساحة الأرض» أي معرفة مقدارها وكم هي فراسخ ونحو ذلك لأنه لا دليل عليه إلا التوهم.

(فصل)

في ذكر فناء العالم، وكثير من أهل علم الكلام يذكر هذه المسألة في كتاب الوعد والوعيد، وبعضهم يذكرها في كتاب العدل.

قال «أئمتنا عليهم» «السلام والجمهور» من المعتزلة وغيرهم: «ويغني الله العالم».

اعلم: أنه لا خلاف بين أهل الإسلام في فناء العالم، وإنما اختلفوا في كيفية وفي ما به يعلم.

فقال بعضهم: يُعلمُ بالسمع فقط ولا دليل في العقل عليه وهو قول أبي هاشم وقاصي العضاة.

وقال بعضهم: في العقل دليل على معرفته كالشرع وهو قول أئمة أهل البيت عليهم السلام وأبي علي وأصحابه.

ووجهه عند أهل البيت عليهم السلام. ما ذكره الهادي عليه السلام في البالغ المدرك: (فلما تصرمت أعمال المطيعين ولم يُثابروا وانقضت آجال العاصين ولم يُعاقبوا وجب على قود التوحيد وأطراد الحكمة أن داراً بعد هذه الدار يُثاب فيها المطيعون ويُعاقب فيها المسيئون، وهذه أمور أوجبتها المطرة واستحقت بالإيمان... إلى آخر كلامه عليه السلام).

ومثله كلام الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام وغيره.
وروي: أن عبدالمطلب وكان مقرئاً باللُّه ومقرئاً بالبعث كان يقول: إنه لن يخرج من الدنيا ضلّول حتى ينتقم الله منه
ف قيل له: إن فلاناً مات حتف أنفه؟

فأطرق ساعة فقال: لا بد من دار غير هذه الدار يُجْزى فيها المحسنُ
بإحسانه والمسيءُ بإساءته.

وأما الشيخ أبو علي ومن تبعه فإن الوجه عنده أنه يقول: إن العقل
يُجَوِّز أن يكون للأجسام صيدٌ يخلقه الله لفسادها وإعدامها، لأنه من جملة من
يقول: إن الفناء عَرَضٌ يخلقه الله لإعدام الأجسام كما سيأتي إن شاء الله
تعالى.

وأما كيفية فناء العالم: فإن الله سبحانه يُفيه «ويُعدمه» كأن لم يكن
وهذا كما تراه حكاه الإمام عليه السلام عن جمهور أئمة أهل البيت عليهم
السلام وغيرهم وهو قول أبي عبيد وأبي هاشم وغيرهم

وقال «المحاط والملاحية وبعض المحيرة» وهم الكرامية «محال» إعدامه.

وأما الفناء عندهم بمعنى التمزق والتشرد، والذي حكاه الإمام
يحيى عليه السلام من استحالة إعدام العالم عن المحاط والكرامية فقط.

قال. واحتجوا بأن العالم لو انتهى لكان انتفاءه لا يخلو إما أن يكون
لمؤثر أو لا ومحال أن يكون انتفاءه لا لمؤثر وذلك معلوم بالضرورة

وإن كان انتفاءه لمؤثر فلا يخلو إما أن يكون موجباً أو مختاراً، ومحال أن
يكون موجباً لأن ذلك الموجب ليس بـ «لا طَرَوْ صيد» وهو الفناء والقول به باطل
لأنه لا طريق إلى كون الفناء معنىً مصاداً للجوهر فيجب نفيه، ولأن التصاد
حاصل من كلا الجانبين، وكل واحد منهما قابل للمعدم فليس انتفاء الجوهر
بالفناء أولى من العكس.

فيجب - إما انتفاءهما جميعاً وهذا محال، وإما أن يكونا موحودين معاً مع
تصادهما وهذا محال أيضاً، أو يستمي أحدهما دون الآخر وهو محال أيضاً، إذ لا
مخصص فبطل أن يكون المؤثر في عدم العالم وانتفائه أمراً موجباً.

قال: ومحال أن يكون المؤثر في فناء العالم مختاراً لأن الفاعل لا بد له
من فعل يؤثر فيه، والإعدام ليس أمراً ثوبياً بل هو نفي محض فاستحال
إسناده إلى الفاعل.

«قلنا» ردّاً على الجاحظ ومن تبعه : استعاء العالم وإعدامه لمؤثر مختار وهو الله سبحانه وتعالى كما ابتدعه واخترعه من لا شيء كذلك يعيده نفيّاً محضاً ولا شيء حيث إنّهُ إلّا الله الواحد القهار.

ولا محال يلزم من ذلك «كذهاب المصباح والسحاب» لأن ذلك يصير نفيّاً محضاً عدماً بعد كونه جسماً وذلك مشاهد بالضرورة «فليس» ما ذهبنا إليه من إعدام العالم «محال».

فإن قالوا: إن أجزاء المصباح والسحاب لم تنصر عدماً وإنما تفرقت وتبددت في الأفاق.

قلنا. هذا خلاف المعلوم بالضرورة وليس خلق الأجسام من العدم المحض بأعجب من إرجاعها إلى العدم المحض.

«وما يدل على ذلك من السمع وقوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر﴾» (١) الآية، فمعنى الأول أنه تعالى المنفرد بالأولية أي كان ولا كائن غيره تعالى اتفاقاً، فكذلك يكون معنى قوله تعالى: ﴿والآخر﴾ أي المنفرد بالآخرية أي الباقي بعد هاء كل شيء وإعدامه.

ولو كان العناء بمعنى التبدد ولتفرق لما خلق عليه قوله تعالى إنه الآخر أي المنفرد بالآخرية لأنه قد شارك في هذه الصفة الأجسام المتبددة.

ولنا قوله تعالى: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده﴾ (٢) ولا تعقل الإعادة إلّا بعد الإعدام.

وقوله تعالى: ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾ (٣) وكان الابتداء عن عدم فكذلك تكون الإعادة عن عدم وغير ذلك.

«و» لنا ما ذكره علي عليه السلام «في السج» أي نهج البلاغة في خطبة

(١) الحديد (٣)

(٢) الروم (٢٧).

(٣) الأنبياء (١٠٤).

التوحيد من قوله عليه السلام «فهو المقي لها بعد وجودها حتى يصير موجودها كمفقودها» وليس فناء الدنيا بعد ابتداءها فاعجب من إنشائها واختراعها وأنه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه «كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان» ولا حين ولا زمان علمت عند ذلك الأجل والأوقات وزال السُّون والساعات... إلى قوله عليه السلام: «ولا شيء إلا الله الواحد القهار».

وقوله عليه السلام في حطبة الأشاح: (الأول الذي لم يكن له قبل فيكون شيء قبله، والآخر الذي ليس له بعد فيكون شيء بعده) وهذا كله نص فيها ذهبنا إليه من إعدام العالم.

فإن قالوا: الإعدام غير محال ولكن لا تصح الإعادة إلا لتلك الأجسام المتبددة التي أطاعت الله سبحانه وعصته ولو علمت كان المقادير غيرها وذلك يؤدي إلى أن ينعم جسم لم ينعم في طاعة الله سبحانه وأن يعذب جسم لم يعص الله وذلك لا يجوز من الله تعالى.

والجواب والله الموفق أن الله سبحانه قادر على إيجاد ذلك الجسم الذي أعدمه بعينه وإرجاع ذلك الروح إليه بغيره وتعيينه أو تعديبه فلا تعد في ذلك بعد إقامة الدليل عليه لأن الله على كل شيء قدير وهو^(١) من الممكن غير المستحيل.

واعلم: أن القائلين بصحة إعدام الأجسام اختلفوا في المؤثر في هذا الإعدام:

فألذي ذهب إليه جمهور أئمة أهل البيت عليهم السلام: أن المؤثر فيه الفاعل المختار وهو الله رب العالمين، وهو قول الخوارزمي من المعتزلة، والباقلاني من الأشعرية حكاه عنهما في الشامل.

وهو أيضاً قول أبي الحسين الخطاط وعمود بن الملاحمي وإن لم يقل بعدم الأجسام، ذكره شارح الآيات الفخرية.

(١) (ص) وذلك.

وقال جمهور المعتزلة . إن المؤثر في لإعدام طُرُو ضِدِّ للأجسام يُسمى
الفناء ولا محل له .

وقال بعض الأشعرية وبعض المعتزلة : بل إنما كانت الأحسام باقية ببقاء
قائم فيها وذلك البقاء غير باقي بل يحققه الله تعالى حالاً بعد حالٍ فإذا لم
يخلق الله ذلك عدمت الجواهر .

وبعضهم قال : إن الجواهر باقية سقاء لا في محل وهو يحكي عن شرس
المعتمر .

ومنهم من قال غير ذلك .

ولا حاجة إلى الاشتغال بذكر هذه الأقوال الباطلة التي لا دليل عليها
من عقل ولا سمع .

قال الإمام يحيى عليه السلام : وتوقف بعض المتكلمين من المعتزلة
والخويعي من الأشعرية في صحة إعدام الأجسام وفي إنكارها

قلت : وقد بسطت في هذا الموضع من أقوالهم وغيرها في الشرح وظاهر
كلام القاسم عليه السلام والهادي المرتضى عليهما السلام أن فناء العالم هو
تبدله وتزيقه وتركيبه من غير هيئته التي كان عليها لأنه يعدم وإن كان ذلك
جائزاً من جهة العقل (استدأ) لأن الله على كل شيء قدير، وقد نقلت أقوالهم
بلفظها في الشرح

والحق أن إعدام الأجسام وتصويرها عدماً محضاً جائز صحيح من جهة
الماعل المختار وهو الله رب العالمين ولا استحالة فيه كما زعمه الجاحظ ومن
معه ، ولا يلزم منه محذور ولا جور كما سبق تقريره .

وأما وقوع ذلك فهو كقول إلى دليل السمع فما صحَّ منه فهو المتبع والله
أعلم «ووجه حسنه» أي حسن فناء العالم «والنصريق» أي التفرقة «بين دار
الامتحان» وهي دار الدنيا «ودار الجزاء» وهي الدار الآخرة لأن دار الدنيا دار
تكليف وعمل وامتحان، ودار الجزاء هي دار المجازاة بالثواب والعقاب ولا
تكليف فيها، فهما كالتضادين فلا بد من التفرقة بينهما .

«فإن قيل . لم لم يكن اخراء» من الله سبحانه بالشواب والعقاب «في الدنيا» مع عدم فنائها .

قال عليه السلام . «قلت . وبالله التوفيق لعلم الله سبحانه وتعالى أن أكثر العصاة لا يوقنون به» أي بالخرأ حيثئذ أو بالله تعالى وإن ظهرت الأدلة عليه تعالى لعادهم وإهمالهم «فلو أنه تعالى عاقبهم» في دار الدنيا «من غير فنائها وغير» خلق ما يعلمون به ضرورة» أي بضرورة العقل أن ذلك الذي لحقهم [وأن مقنونة ليعلّمون] عقوبة منه تعالى لهم على عصيانهم (لم يعرفوا كون ذلك) العقاب الواصل إليهم في الدنيا عقوبة وخرأ لهم على عصيانهم «ولما يعدونه» أي ذلك العقاب في الدنيا «من نكبات الدهر» التي صارت تصيب غيرهم «كما يرعمون ذلك» ويتحدثون به في الماضي والباقي ويسكرون كونه»^(١) عقوبة من الله تعالى لهم عن عصيانهم وهذا في حق العصاة «و» كذلك أن أكثر «المنحجين لو جُوروا» في دار الدنيا «مع عدم مثل ذلك» أي مع عدم خلق ما يعلمون به ضرورة أن (الواصل إليهم جرأ» لم يعلموا ضرورة أن الواصل إليهم جرأ» من الله سبحانه على أعمالهم الصالحة وعوض عن اسحاحهم «بل» رنما «يحصل التجوير» بهم «أه من سائر التفصلات» المستدات من الله تعالى عليهم في دار الدنيا

وأصلاً لو وقع اخراء» مع عدم كشف العطاء» أي مع عدم اضطرارهم إلى معرفته تعالى ومعرفة كونه خراء «بحق ذلك» أي بخلق ما يعلمون به ضرورة أن الواصل إليهم جرأ لكان في ذلك «إثبات لحجة الأشقياء» على الله تعالى «لانتفاء الفرق عندهم» أي عند الأشقياء «بين من يخافه تعالى بالغيب» أي قبل يوم القيامة للأدلة العقلية والشرعية المؤدية إلى معرفته تعالى وصدق وعده ووعيده فعملوا بمقتضاها «وبين من لا يخافه تعالى إلا عند مشاهدة العذاب» وحين لا تنفع التوبة ولا تقل المهدرة فيتوهم الأشقياء استوى الفريقين فيحتاجون على الله تعالى «فيقولون» حين مشاهدة العذاب «تبناً» عن عصيانك «كالثائين» من الذين تأسوا قلباً من المؤمنين «وأطعنك» الآن

(١) (أ) كون ذلك

«كالمطيعين» نحن سبقنا بالطاعة فلم تعدبنا ولم لا تقبل توبتنا كما قبلتها من هو حي مثلنا، وهذه حجة الأشقياء التي يتوهمونها على الله تعالى لو وقع الخزي في الدنيا «ومع الصاء ثم العث» أي مع سوء العلم ثم إعادته «يعلمون علماً نتأ» أي علماً لا شك فيه «ولأجل فتنهم وإعدتهم أن الله حق» وأن ما وعد وأوعد به صادق وأن الفصل بين الدارين بالصاء جعل لتمييز الخزاء كما «قال تعالى ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق﴾»^(١) أي أطراف الدنيا ونواحي السماء من آيات قيام الساعة التي تتغيرها الأرض والسماء «وفي أنفسهم من الموت» ثم الحياة «حتى يتبين لهم أنه الحق» أي أن الله سبحانه هو الحق لا ريب فيه وأنه مجازيهم بما عملوا، «و» يعلمون أيضاً «أن الواصل إليهم خزائن» لهم على أعينهم «قطب» أي علماً لا شك فيه «ولإحبار الله إليهم»^(٢) بذلك أي بالمحازاة «في الدنيا على أنبىة الرسل» صلوات الله عليهم «ولإحبارهم أيضاً في الآخرة به» أي بأنه خزائن ذلك أعظم حرة على العاصين وأتم مروراً للمثابرين مع انتفاء حجة الأشقياء على الله تعالى لما شاهدوه من الفصل بين الدارين فلا يمكنهم المساواة بين من تاب قبل موته، «فصل مشاهدته العذاب ومن تاب بعده حين مشاهدته العذاب» «ولأن الآخرة دار جزاء لا دار عمل» فثبت بجميع ما ذكره حسن فناء العالم ثم الإعادة «والله أعلم».

(فصل)

في ذكر الرزق

الوجه في ذكره أنه من أفعال الله سبحانه وتعالى الدالة على عدله وحكمته وفيه مصالح الخلق ومنافعهم فهو من أصول النعم التي تفرد الله تعالى بحلقها.

قالت «العدلية» جميعاً: «والرزق» هو «الحلال من المنافع» وهو كل ما يتفح به من الأموال وغيره كالعقل والقرّة والجوارح «والملاذ» من مأكول ومشروب ومسكوح ومشوم ونحو ذلك، دون الحرام فلا يسمى رزقاً.

(١) صحت (٥٣).

(٢) (ص) لم

وقالت «المحبرة بل والحرام»: يُسمى رزقاً عندهم بناءً على قاعدتهم في الخبر أن أفعال العباد من الله تعالى الله عن ذلك.

«قلنا لا خلاف أنه قد نهي الله عن تناوله، والانتفاع به فكيف يجعله لنا رزقاً وهو يتناها عنه.

«وهو» أي الحرام «كما لا يتناول» ولا يُتفع به» من الأشياء التي لا منفعة فيها أصلاً كالسُموم ونحوها «وهو» أي الذي لا يتناول ولا منفعة فيه أصلاً «ليس يرزق اتفاقاً» بيننا وبينهم

«وأبصاراً: لم يُسم الله رزقاً إلا ما أباحه دون ما حرّمه قال تعالى: ﴿ومن ثمرات النخيل والأعناب﴾ «تتحذرون منه سكراً» أي حمراً مسكراً فلم يُسمه رزقاً «ورزقاً حسناً»^(١) أي خلّاً وعنباً وتمرّاً^(٢) فسمى ما انتفع به من ثمرات السحيل والأعناب وليس بمسكر رزقاً حسناً ولم يسم المسكر رزقاً

وأبصاراً: فإن أئمة اللغة وأربابها لا يُسمّون ما اعتقدوا تحريمه رزقاً قال المسلمون: «وما ورد للشرع بتحريمه فلا يحل تناوله».

وقالت «الإباحية» وهم فرقة من الباطنية: «بل يحل كل ما علم من الدين تحريمه من الأموال والصروح وقتل النفس بغير حق وغير ذلك» من المحرمات، وسواء كانت عقلية أو شرعية.

وما جاء في الكتاب الكريم والسنة مما يدل على التحريم فإنهم يتأولونه على ما يوافق هواهم، ويقولون إن له باطلاً خلاف ظاهره.

وقالت «المردكية» وهم فرقة من لشوية مسويون إلى رجل يُسمى مُزْدَك ويرعمون أنه نبي وقد تقدم ذكرهم.

«والصوفية» وقد تقدم ذكرهم: «بل يحل كل ما علم من الدين تحريمه من الأموال والفروح وغير ذلك» من سائر المحرمات كالزنى واللواط والتدبير والفيء والزمر والرقص وغير ذلك «إلا القتل» فإنهم لا يميزونه

(١) السحل (٦٧).

(٢) (ض) وتمرّاً وزبيبا.

«قالوا: لأن المال مال الله» لا يملك للمخلوق فيه «والعبد عبد الله»
فيحل لعبده تناول ماله.

«و» قالوا إن «تناول النكاح» من زنى وغيره «محبة لله لحلوله» عز وعلا
عن ذلك «في المسكوح» بناءً على أنه تعالى يحمل في الصور الجسنان «تعالى الله
عن ذلك» علواً كبيراً.

«لنا» عليهم جميعاً: «قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ «والدم ولحم
الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقودة والمتردية والنطيحة وما أكل
السبع إلا ما ذكيت» وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم
فسق»^(١) هذه «الآية» وغيرها كقوله تعالى: «﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾»^(٢)
الآية. وقوله تعالى: «﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الرِّبَا﴾» الآية^(٣)

«وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ «لا تأكلوا أموالكم بينكم
بالباطل﴾» الآية^(٤).

«وقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنى﴾» الآية «إنه كان فاحشة وماء
سيلاً»^(٥) «ونحوهما» كقوله تعالى: «﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام
رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾»^(٦) ونحوها من الآيات كثير.

«و» لنا أيضاً «ما ورد في قوم لوط» من العذاب والآيات الناعية عليهم
فتح أفعالهم

«وقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾ «ولا
تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾»^(٧).

(١) المائدة (٣).

(٢) النساء (٢٣).

(٣) آل عمران (١٣٠).

(٤) النساء (٢٩).

(٥) الإسراء (٣٢).

(٦) المائدة (٩٠).

(٧) الأنعام (١٥١).

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا.﴾ (١)
 الآية. «وهم» أي الإباحية والصوفية «يتأولون هذه الآيات» المتقدم ذكرها
 «على ما يحبون ويطبق هواهم، وإن كان الكلام لا يحتمله» أي لا يحتمل
 التأويل «لأنهم ناطنية» فهم «لا يتقصدون شيء من الشرائع» التي أمر الله بها
 ونهى عنها، فهم في الحقيقة من فرق الملحدين «نحو تأولهم قوله صلى الله
 عليه وآله وسلم: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل» «بأن الولي المذكور
 وشاهدي العدل الخصيتان على ما هو مقرر في كتبهم».

هكذا رواه الإمام عليه السلام عنهم.

وقولهم: إن ثعبان موسى عبارة عن حجة، وإحياء الموت عبارة عن
 العلم، ونزع الماء من بين أقدام النبي صلى الله عليه وآله وسلم إشارة إلى
 كثرة علمه، وأن الخيانة إظهار العلم إلى غير أهله وغير ذلك.
 «وذلك» منهم تصميم على الإلحاد «ورد» لما علم من الدين ضرورة فهو
 تكذيب لله ولرسوله.

قال «المسلمون وما حير من مباح» أي ما حاره أحد من مباح كالماء
 والحطب والصيد والأرض البيضاء التي لا ملك فيها لأحد «أو» حير بتكسب
 مشروع أي يادن الشارع «نحو الشراء» والآيات والإجارة ونحو ذلك «فهو
 ملك من حازه» ولا يجوز لغيره تناوله إلا برضاه.

وقالت «المطرفة» وهم فرقة من الريدية مسوبون إلى مطرف بن شهاب
 كان في وقت الصليحي (علي بن محمد) «لا ملك لعاص» فما حاره العاصي
 وقضه فهو معتصب له لأن الله لم يادن له في تناول شيء من رزقه.

«لنا» عليهم «الآيات» القرآنية وهي كثيرة «نحو قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ
 لما لا يعلمون نصيباً مما رزقناهم﴾ الآية (٢)

وقوله تعالى: ﴿وَحَرِّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ﴾ الآية (٣).

(١) النساء (٩٣)

(٢) النحل (٥٦)

(٣) الأنعام (١٤٠)

وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَأَمَتَهُ قَلِيلًا﴾. ﴿لَا يَهُودِيَّةٌ﴾^(٢).

«و» لنا عليهم أيضاً والإجماع من لامة على أن العاصي يملك ما كسبه من الحلال وأنه يحرم اغتصابه إلا بحق.

قالوا: جاز نَقْنَمُ أموال الكفار بالإجماع وكذلك البغاة فدل على أنهم غير مالكين لها.

فلنا: ما ذكرناه من الآيات والإجماع دليل واضح على أن الكفار والعصاة^(٣) يملكون ما كسبوه^(٤) كما ذكرنا وَجَوَّازُ نَقْنَمِ أموالهم لا ينافي الملك لأنه دليل خاص عقوبة لهم في الدنيا كما جاز سَبِي الكفار وقتلهم فكذلك نَقْنَمُ أموالهم على وجه العقوبة، وكذلك أموال أهل البغي.

(فروع)

«والرَّارِقُ هو الله تعالى لأنه الوجود للَرِّقِ والواهب له» والخالق له سواء كان حسياً أو عرصاً لا يقدر عليه غيره فهو الرارق حقيقة وقالت العدلية. وقد يطلق اسم الرارق مجازاً ذكره التجري عن نحو الواهب من البشر أي من بي آدم كالنافر والمتصدق ولكونه مُبِيحاً للموهوب والمنذور به.

والوجه أن الله سبحانه قد ملئ عده ما حاره وفضه من الررق بأي أنواع التمليكات، فإذا إدن ذلك العبد لغيره وأباح له التصرف فيه سُمِّيَ رازقاً مجازاً.

«حلافاً للمجبرة» فقالوا لا يصح إصافة الرزق إلى العباد رأساً لأن الأفعال كلها عندهم من الله تعالى.

(١) الأنعام (١٥١)

(٢) البقرة (١٢٦)

(٣) (من) والبغاة

(٤) (من) ما اكتسبه.

ولنا قوله تعالى ﴿فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ﴾^(١).

قلت: والعمدة استقراء اللغة، وإن كان الرزاق في اللغة هو خالق الرزق كان إطلاقه على نحو الواهب مجازاً، وإن كان الرزاق في اللغة هو معطي الرزق كان إطلاقه عليه حقيقة والله أعلم وأما المجبرة فسوا على قاعدتهم المهددة.

(فصل)

«والتكسب» أي السعي في طلب الرزق بالتجارة والإجارة ونحو ذلك «جائز» بل قد يكون واجباً إما لمقعة طفل أو زوجة أو أبوي وقد يكون مندوباً ومباحاً ومكروهاً ومحظوراً

وقالت «الحشوية» وه مثل قوهم، «تدليس الصوفية» أي القول الذي تظهره الصوفية للتدليس على أفعال الناس. «لا يجوز التكسب لمنافاته التوكل» الذي أمرنا به، ولأنه لا يأمن التكسب أن يعصب عليه ما كسه طالم فيتصوى به على طلمه، ولأنه قد احتلقت الأموال والتس الحلال بالحرام.

«و» أما «تحقيق مذهب الصوفية» فليس لأجل ذلك «بل لأن إباحته» أي إباحة الرزق «أعنته عن المشقة» في طلب الرزق لأنهم يقولون إن الأموال مساحة.

«قلنا» ردّاً عليهم «التكسب لم يُبأب التوكل» لأن الزارع يُلقى ندره في الأرض متوكلاً على الله سبحانه في إنباته وسقيه وسلامته من الآفات

ثم أهل السفر في البر والبحر يقطعون القفار ويخوضون البحار ابتغاء فصل الله متوكلين عليه في سلامتهم وصرف العوائق عنهم وحصول الربح لهم «سبباً مع المخاطرة به» أي بالرزق «في القفار» التي هي مأوى اللصوص «وعلى متون أمواج البحار» التي لا يؤمن فيها عواصف الرياح وسكونها كما قال تعالى: ﴿إِنْ أَيْشَأْ يَسْكُنَ الرِّيحُ﴾... الآية^(٢)

(١) النساء (٨)

(٢) الشورى (٣٣)

وقوله تعالى: ﴿فِيرْسِلْ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيَغْرِقَكُم﴾ الآية^(١).
وأما قولهم: إن الأموال مباحة فهو رد لما علم ضرورة من الدين، تحريمه
«وأدلة تحريم أموال الناس» بغير إذن شرعي «لا ينكرها إلا كافر» جاحد لما
أنزل الله سبحانه من الأحكام والحدود.

واعلم: أن ضمان الله سبحانه رزق عباده كما قال عز وجل: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾^(٢) وعير ذلك: لا ينافي وحبوب التكسب في
بعض الأحوال لأن الله سبحانه جعل الدنيا دار عمل فلا بد من السعي في
الأغلب للرزق^(٣) فيها.

ولا يقال: إن موت من يموت بالجوع والعطش ينقص ضمانه تعالى لأن
ذلك سبب من أسباب الموت جعله الله سبحانه لمصلحة المكلف أو عقوبته كما
مر في الآلام.

(فصل) في الأسعار

والوجه في ذكرها: كونها من مصالح الخلق
«واعلم. أن السعر هو في النعمة وقدر ما يباع به الشيء» وإن راد على
المعتاد في أغلب الزمان «فغلاء» أي فهو بغير غال «وإن نقص منه فرخص»
أي فهو بغير رخيص.

«وقد يكونان بسبب من الله تعالى حيث أنعم بزيادة الخصب» بكسر
الحاء وهو نقض الجذب وذلك بكثرة الأمطار والبركة في الثمار وذلك «في
الرخص وحيث امتحن» تعالى عباده «بزيادة الخدب» بفتح الجيم وهو نقض
الخصب وهذا «في الغلاء».

وإذا ضم الخصب إلى الجذب فتخا معاً للمناسبة يقال: خصب وجذب

(١) الإسراء (٦٩).

(٢) هود (٦).

(٣) من لطلب الرزق.

«و» قد يكون الغلاء والرخص «سبب من الخلق» وذلك «حيث جلب التجار من موضع حصيب إلى أحصب منه» وذلك «في الرخص وحيث تغلب بعض الظلمة على أكثر الخبوب ونحوها» من «شمار وغيرها» «ومعها» عن الناس «في الغلاء»

والغلاء مأخوذ من العلو وهو تجاوز الحد.
والرخص مأخوذ من الرخص وهو اللين يقال: كَفَّ رِخْصُ السَّابِ إذا كانت لينة اللبس.

وقالت «الحشوية والمجبرة»: بل الكل، من أسباب الغلاء والرخص «من الله تعالى» بناء على أن كل كائن في السموات والأرض منه جل وعلا عن ذلك

«قلنا» ردّاً عليهم: «ورد النبي من الشارع عن الاحتكار» للقوتين من نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من احتكر طعاماً أربعين يوماً فقد برىء من الله عز وجل وبرىء الله منه».

«و» كذلك «ورد النبي عن بيع الحاصر للبادي» نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يبيع حاصر لبادٍ دَعَا النَّاسَ بِرُوقِ اللَّهِ بعضهم من بعض» وما داك إلا لأجل ذلك أي لأجل كون الاحتكار وبيع الحاصر للباد سبباً في العلاء والاحتكار

وبيع الحاصر للباد فعل العباد، ولأجل ذلك حاز التسعير في القوتين وعيرهما لقول علي عليه السلام في عهده لأشتر حين ولّاه مصر (وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل وأسعار لا تحجف بالفريقين من البائع والمبتاع).

(فصل)

«والتكليف لغة: تحميل ما بشيء» يقال: كَفَفْنِي فلانَ عمل كذا أي حملني مشقته وثقله.

ويدخل في ذلك الفعل والترك نحو: كَفَفْنِي ترك الأكل وترك الشرب

«و» حقيقة والتكليف اصطلاحاً أي في اصطلاح أهل الشرع الذي تعارفوا عليه فهي عرفية خاصة. «البلوغ والعقل» يقال فلان مكلف أي عاقل، وأصله من تسمية السبب باسم المسبب.

«و» حقيقته «شرعاً» أي الحقيقة التي أثنى الشارع: «تحميل الأحكام» الخمسة عقلية أو شرعية يقال فلان مكلف أي محتمل فعل الصلاة وسائر الواجبات الشرعية والعقلية، وكذا هو محتمل فعل المندوب وترك المكروه على وجه التحريم لا الحتم، ومحتمل معرفة حكم المساح فحقيقته في الشرع بعض حقيقته في اللغة.

«ووجه حسنه: كونه عرضاً على الخبر وهو العوز بالنعم الدائم والدرجات العالية في جنات عدن مع التعظيم الذي لا يكون إلا مع الثواب كما مر» ذكره في مسألة إيجاد الخلق سوء سواء وأيضاً: قد تقرر أن الله تعالى عالم عي حكيم فإذا صدر من جهته تعالى فعل وغمض علينا وجه المصلحة على جهة التفصيل رددناه إلى هذه القاعدة وقصينا بكونه حكماً وصلاً سواء كان تكليفاً أو غير تكليف، وهذا (جواب مقنع) لا يرد عليه شيء.

وقد أشار إليه القاسم بن إبراهيم عليه السلام في جواب الملحد

قال الإمام يحيى عليه السلام. شرائط التكليف منها ما يرجع إلى المكلف الحكيم وهو أن يكون متعباً بأصول العلم وهي خلق الحي وخلق حياته وخلق قدرته وخلق شهوته وإكساب عقله وتمكينه من (المشتهيات ونصب الأدلة، وأن يكون تعالى مزبلاً للأمور المائعة عن تحصيل الأفعال المكلف بها، وأن يكون تعالى مزبلاً للعلل بتحصيل اللطف على رأي الموجبين لها.

قلت. والصحيح أنها لا يجب كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

قال: وأما ما يرجع إلى المكلف العقل فهو: أن يكون قادراً على تحصيل ما كُلف به من فعل أو كف، وأن يكون عاقلاً لأن العقل هو بلاك التكليف، وأن يكون مشتهياً للشيء الذي مُبِع منه وناقراً عن الشيء الذي أمر بفعله لأن معقولية التكليف لا تحصل إلا بذكرناه من المشقة وأن يكون عالماً

بصفة الفعل الذي كُلف بتحصيله من واجب أو مندوب وعالمًا بصفة القبيح ليكون متمكناً من تركه.

وأما ما يرجع إلى العمل المكلف به : فهو أن يكون ممكن الحصول صحيح الوقوع لأن التكليف بالمحال متعذر، وأن تكون له صفة زائدة على حُسْنِهِ كالواجب والمندوب.

فأما المباح فلا يمكن التكليف به [إذ لا صفة له زائدة على حسنه]، وأن يكون المكلف به شاقاً فعلاً أو تركاً. انتهى.

«وكذلك الريادة فيه» فإنه غرض على الاستكثار من الخير «من إمهال إبليس» إلى يوم الدين «والتخلية» بيه وبين العباد في إغواء من أطاعه منهم

«و» كذلك «إرسال المشابه» من القرآن الكريم لأن فيه امتحاناً للمكلفين وإتباعاً لهم موجوب رد المشابه إلى المحكم وغير ذلك كإرسال الصيد يوم السبت على أهل القرية «وتفريق آيات الأحكام الخمسة» التي أوحى الله معرفتها جعلها الله سبحانه مفرقاً في القرآن وعلى المكلف البحث عنها، وكل ذلك ريادة في التكليف والمشقة ليعظم الأجر والثواب

«و» كذلك «إبقاء المسوح» حكمه «مع بناء الساج» له في القرآن يُتلى مع تلاوته «ونحو ذلك» كزيادة الشهوة والدواعي والإتلاء بالمصائب والآلام والتكاليف الشاقة كالجهاد وغير ذلك لأنها كلها «غرض على استكثار الثواب» وبالصبر على أداء الفرائض والوقوف عند الحدود

وبهذا يُعرف بطلان قول من زعم أن اللطاف واجبة على الله سبحانه كما سيأتي إن شاء الله تعالى

«وهو» أي الغرض على استكثار الخير «حَسَنٌ» عند العقلاء كأصل التكليف.

قال «المسلمون كافة» ولم يكلف الله سبحانه وتعالى أحداً من خلقه «إلا ما يُطاق» لا ما لا يُطاق لكونه قبيحاً وقبحه معلوم بضرورة العقل، وكانت المجبرة لا تلتزمه وإن قالوا: إن الأفعال كلها من الله حتى صرح أبو

الحسن «الأشعري» بجوازه جزيًا على قياس مذهبهم فقال: «بل كُلف الله أبا جهل» اللعين واسمه: عمرو بن هشام وكنيته أبو الحكم «ما لم يطق» وذلك «حيث أمره» أي أمر أبا جهل «أن يعلم ما جاء به النبي» صلى الله عليه وآله وسلم «وبالإيمان معاً» أي أمره بهما معاً.

«ومن جملة ما جاء به النبي» صلى الله عليه وآله وسلم «الإخبار» من الله سبحانه «بأنه» أي أبا جهل «كافر» أي يموت على الكفر فيستحق دخول النار.

«فالإعلام» أي إعلام أبي جهل «به» أي بكونه يموت كافراً فيستحق النار «تكليف» من الله تعالى لأبي جهل، «ويلزم» منه «التكليف» ببلأزمه وهو الكفر» ليكون الإخبار من الله سبحانه بأنه يموت كافراً مطابقاً للواقع وإلا كان كذباً أو كان كاشفاً عن الجهل في حقه تعالى وكلاهما لا يجوزان على الله تعالى، وحيث يكون هذا تكليفاً له بالكفر «مع الإيمان»، والجمع بينهما لا يُطابق.

«والجواب» عن ما زخرفه الشقي الغوي «والله الموفق» إلى الصراط السوي والنتيج الرصي أن تقول لم يكلف أبو جهل أن يعلم أنه كافر من أهل النار كما لم يكلف أن يعلم أن في إيمانه ما يقين مردوا على النفاق، وكما لم يكلف أن يعلم أن امرأة لوط من أهل النار وامرأة فرعون من أهل الجنة، وأن الله سبحانه أغرق فرعون وحسف بقارون وغير ذلك وقد جاء بذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم فمن أين علمت يا ضليل أنه كُلف أن يعلم أنه من أهل النار.

وأيضاً: «إن كفر أبي جهل» لعنه الله «سب للإعلام» من الله سبحانه «بأنه كافر ضرورة» أي علمنا ذلك ضرورة وقد فعله أبو جهل باختياره له وتأثيره له على الإيمان من غير مانع ولا حائل بينه وبين الإيمان، فلو آمن أبو جهل لكان الله تعالى يعلم منه الإيمان لأن علم الله سبحانه سابق للمعلوم غير سائق إليه ولا مؤثر فيه وهذا واضح ولا كما عكس الغوي من «أن ذلك الإعلام سبب لحصول كفره» لأنه لا تأثير لعلم الله تعالى في حصول الكفر ولا الإيمان من العبد البتة «وإذا لم يكن» الإعلام «سبباً» لكفره «لم يلزم» التكليف «من الله تعالى لأبي جهل» بالكفر بل حصل منه الكفر باختياره واتباع هوى نفسه.

«وأيضاً» إن أُريد بالكفر ححد ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم فإننا نقول: «لم يكلف أبو جهل بالعلم بأنه كافر» أي جاحد ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم «لحصوله» أي الححد «عنده» أي عند أبي جهل «بسبب كفره» فهو عالم بأنه جاحد لما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم «ومكره» لشرعه.

وإذا كان كذلك كان تكليفه بأن يعلم ذلك محالاً «إذ هو تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال، وكذلك أمر الحكيم به» أي بتحصيل الحاصل «محال» أيضاً فلا يأمر به تعالى لأنه ينافي الحكمة «فثبت أنه لم يكلف» أبو جهل وأبو لهب وسائر الكفار والعساق «إلا بالإيمان بالله فقط» لا بالعلم بأنهم من أهل النار، ولا ما هم جاحدون للرسل وذلك واضح

قال عليه السلام: «مع أن ما ذكره الأشعري» من تكليف ما لا يطاق «رد لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١) ونحوها» كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٢) وغير ذلك، وذلك تأكيد لدلالة العقل ومن رد آية من كتاب الله فلا يشك في كفره.

(فصل) في الالطاف

الوجه في ذكرها كونها من تعصلات الله تعالى التي فيها غاية الإحسان والحكمة كاصل التكليف.

«وَاللُّطْفُ» في اللغة معنى اللطافة وهي نقيض الكثافة وهما من صفات الأجسام، والالطف في عرف اللغة ما قرب من بيل الغرض وإدراك المقصود حسناً كان أو قبيحاً.

وأما في الاصطلاح فهو «تذكير» لمكلف «بقول أو غيره حامل» ذلك القول أو غيره «على فعل الطاعة أو ترك المعصية» لأجل كونها طاعة أو معصية

(١) البقرة (٢٨٦)

(٢) الطلاق (٧).

من دون إيجاب إلى ذلك، وسواء كان ذلك القول من الله تعالى أو من غيره،
وغير القول كالنظر والاعتبار.

وإنما قلنا لأجل كونها طاعة ليخرج ما يُحمل على ذلك وليس بلطف
كمحنة الشرف والسمعة فيها وإن حملت على فعل الطاعة أو ترك المعصية
فليست لطفاً في الاصطلاح.

وقلنا من دون إيجاب ليخرج ما يُحمل على ذلك على جهة القسر،
والإيجاب فلا يُسمى لطفاً، وأما ما قرّب من الفصح فلا يُسمى في الاصطلاح
لطفاً بل يُسمى مفدّة.

قال الإمام المهدي عليه السلام في العايات. وأما قسمة اللطف فله
ثلاث قسم:

الأولى تنقسم إلى: لطف توفيق، ولطف عصمة، ولطف مطلق:
فالتوفيق هو اللطف الذي تُفعل عنده الطاعة لا محالة من دون إيجاب.
والعصمة هي اللطف الذي يُترك لأجله المعصية لا محالة من دون
إيجاب.

واللطف المطلق هو ما كان المكلف معه أقرب إلى امتثال ما كُلّف.
الثانية: تنقسم إلى ما هو من فعل الله تعالى كالآلام، وإلى ما هو من
فعل العبد كالصلاة وإلى ما هو من فعل غيره وغير الله

الثالثة: تنقسم إلى واجب وهو الذي من فعل الله تعالى سواء كان لطفاً
في واجب أو مندوب، أو من فعلنا في واجب.

وإلى مندوب وهو ما كان من فعلنا لطفاً في مندوب أو ترك مكروه
انتهى.

قلت: وهذا بناء على أن الشرع الطاف، وعلى أن الألفاف واجبة على
الله تعالى وسيأتي خلاف ذلك.

«والالطفاء هو العمل بمقتضاء» أي عمل المكلف بمقتضى اللطف من
فعل الطاعة أو ترك المعصية.

«و» أما «الخذلان» فحقيقته في اللفة ترك العون والنصرة وفي الاصطلاح «عدم تنوير القلب بريادة في العقل الكافي» في حسن التكليف تنويراً «مثل تنوير قلوب المؤمنين كما مر» ذكره في فصل الكلمات التي من المتشابه.

وقال الإمام المهدي عليه السلام: هو مع اللطف بمن لا يلتطف.
قال: وتسميته حيث لطفاً عجايب لا يلتطف به المخدول.
قلت: ومآل القولين واحد ولا مانع من تسميته حيث لطفاً حقيقة وإن لم يفعل الملتطف فيه لأنه قد حصل معناه الحقيقي وهو التقريب ولهذا قالوا: ومن كان له لطف وفعل له^(١) فإنه لا يجب أن يؤمن لأن اللطف ليس بموجب للملتطف فيه ولا واجب أن يُربى الاحتيار ويرفع التكليف

«و» حقيقة «العصمة» في اللفة المنع عن الوقوع في الأمر المخوف، وفي الصحاح. العصمة الحفظ وخصت بها سبحانه إذا امتعت بلفظه من المعصية.

وفي الاصطلاح «رد النفس عن تعمّد فعل المعصية أو، تعمّد ترك الطاعة مستمراً» أي يدوم ذلك حياته كلها وذلك «لحصول اللطف والتنوير عند عروصها» أي عروص الطاعة والمعصية، وهذا موافق لما في الصحاح إلا أنه في الاصطلاح يُشترط فيه الاستمرار لا في اللفة والله أعلم.

قال الإمام «المهدي» أحمد بن يحيى عليه السلام وأبو هاشم: ويجوز كون فعل زيد لطفاً لعمرو، فيدعوه ذلك الفعل الصادر من زيد إلى فعل الطاعة أو ترك المعصية.

وكذلك «يجوز تقدم اللطف» سواء كان من فعلنا أو فعل الله تعالى على الملتطف به^(٢) «وأوقات كثيرة ولو» كان اللطف قبل بلوغ التكليف فإنه لا يخرج ذلك عن كونه لطفاً إذا وقعت فيه حقيقة اللطف وهو الدعاء والتقريب

(١) (١) وفعل به.

(٢) (ب) فيه

«ما لم يصر» ذلك المتقدم» في حكم المنسي» فلا يسمى لطفاً حيثُ لبطلان حقيقته «خلفاً لأبي علي» في المسألتين معاً فقال: لا يجوز أن يكون فعل زيد لطفاً لعمرو، ولا يجوز تقدم اللطف بأكثر من وقت واحد وهو وقت الدعاء الذي لا تعقل اللطفية إلا به.

قال: إذ يجب أن يقع اللطف على أسبق الوجوه في اللطفية.
«لنا» حجة عليه: حصول الالتطاف بالمواظع والخطب ونحوها والتدكير بالأمم الماضية وما نزل بهم من الهلاك «وهي فعل الغير» أي غير الملتطف بلا شك وإلا فما فائدة الوعظ والتدكير «وه» كذلك يحصل الالتطاف «بأموات القرون الماضية» وتهتم مساكنهم «فإنه يحصل بذلك عبرة للمعتبر وتذكيرة للمذكر» وهي «أي القرون الماضية» متقدمة بأوقات كثيرة.

(فصل)

«وما يفعله الله تعالى» من المصالح الدينية والدنيوية «قطعاً» أي علمنا أن الله سبحانه يفعله قطعاً لأنه حل وعلا أحسننا بذلك وقصت به حكمة العدل «لا يُقال: بأنه واجب عليه لإيماه التكليف» أي لإيماه كون الله حل وعلا مكلفاً بذلك الواجب، لأنَّ الوجوب فيه محمِل الكلفة والمشقة، وما أُوهم الخطأ لم يجر إطلاقه على الله تعالى «ولأن الطاعات» لله سبحانه وتعالى شكر» له جل وعلا «لما يأتي إن شاء الله تعالى» في كتب السوءات

«فالثواب» حيثُ «تفضل محض» أي خالص عن شائبة الوجوب وإن كان في مقابلة الطاعة على سبيل التفضل من الله سبحانه حيث جعله في مقابلة عمل يسير.

وهو في الحقيقة شكر له تعالى لأنه لا يجب على المشكور على النعمة السالفة نعمة أخرى تُوازي شكر الشاكر له «ولأن خلقه تعالى للحيوان» على اختلاف أجاسه «وإحضاره» قوم «محتاجين إلى الطعام وإعدادة تعالى للجزاء للمكلفين كنصب مائدة سيئة» أي عظيمة فيها من ألوان الطعام ما يُعجب ويرغب «وامتحانهم» أي امتحان المكلفين بالتكليف والآلام والمحن ونحو ذلك

«كجعل الطريق إليهما» أي إلى تلك المائدة «وتمكين المكلف» من فعل ما كُلف به بحلق المدة والآلة وإراحة المانع «كتيسير تلك الطريق» وتسهيلها للسالك «وفعل الألف» للمكلفين «كصبب العلامات» الواضحة على تلك الطريق «وَيُكَيِّ لا يسلك غيرها» أي لئلا يسيث عبر تلك الطريق «وإرسال الرُّسل» من الله تعالى «كالبدء إليهما» أي الدَّعوة إليهما «وقبول توبة التائبين كإعتاب من آتاه» أي قبول عذر من اعتذر عن بآئه لها ورجع إليها

قال في الصحاح: يقال: أعتني فلان إذا عاد إلى سرّي راجعاً عن الإساءة، والاسم منه أَعْتَنَى واستعتبه فأعتني أي استرصيته فأرصاني «فكما أن فعل ذلك كله تفصل في حكم العقل» من صاحب المائدة على القوم المحتاجين إلى الطعام لا يكره عاقل «فكذلك هدا» الذي زعم المحالف وحوه على الله تعالى.

وقد تضمن هذا المثال هذه الخمسة وهي: الحرأء والعوص والتمكين واللفظ وقبول توبة التائبين، وهو إشارة إلى ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من حديث حابر بن عبد الله الأنصاري رحمه الله تعالى قال: حرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوماً فقال: «إني رأيت في المنام كأن حبريل عليه السلام عمد رُمي وميكائيل عمد رحلي فقال أحدهما لصاحبه: أصرب له مثلاً فقال: اسمع سمعت أدمك واعقل عقل قديك. إنا مثلك ومثل أمتك كمثل ملك اتحد در ثم بنى فيها بيتاً، ثم جعل فيها مائدة ثم بعث رسولاً يدعو الناس إلى طعامه، فمهم من أحب الرسول ومهم من ترك، قاله عمر وحل الملك، والدار الإسلام، والبيت الجنة وأنت يا محمد رسول من أجاسك دخل الجنة، ومن دخل الجنة أكل مما فيها» رواه الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام في الحقائق

«وأما التناصف» بين الظالمين والمظلومين «فهو بعد ثبوت كون التحلية» من الله تعالى بين الظالم والمظلوم «من الامتحان» كالآلام التي هي تعريض إلى النفع العظيم. أو دفع الضرر الحسيم وقد عرفت حسن الامتحان بما تقدّم في فصل الآلام.

والتناصف حيثُ «مزيد تفصل» منه تعالى «محض» على من أنصفه جل وعلا من ظالمه، لأنه قد ثبت أن الله سبحانه لعدله وحكمته لا يُخْلِي بين الظالم والمظلوم إلا المصلحة تُوفي على مقدار ضرره من الظالم كما مر ذكره.

وهذه التحلية تفصل من الله لكوها عرضاً على الخير.

فالتناصف بعد ذلك مزيد تفصل «لأن الامتحان تفصل كما مر» ذكره «فهي» أي التحلية «حسنة كالفصل» لدفع الضرر أو جلب المصلحة «ولا شيء» على القاصد ضرورة» أي علم ذلك بضرورة العقل «غير العمل المطلوب منه» وهو القصد «إذا كان بصيراً لأنه محسن» في فصادته «عند العقلاء» وما على المحسنين من ميل» فثبت بما ذكره عدم وحب التناصف وغيره على الله تعالى *

وقال «بعض المعتزلة وغيرهم» بل يجب على الله تعالى ما علمنا أنه يفعله قطعاً فهو موصوف بصفة الوجوب فيجب الإخلال به

ثم احتنفوا. فقال «بعضهم» يجب جميع ما ذكره بح تصممه المثال المذكور والتناصف. وهؤلاء هم جمهور المعتزلة

فقالوا يجب^(١) بثه أمور: اللطف للمتطفين، والعوض للمؤلن، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، وقبول توبة النائين، والإثابة للمطيعين، والتمكين للمكلمين.

قالوا: فالثلاثة الأول ليس حُجَّتْ ها ابتداء التكليف

والثلاثة الأخر يوحها ابتداء التكليف.

وقال بعضهم: بل يجب ثمانية أمور: الستة المتقدمة، ونصرة المظلومين والبعثة للمستحقين.

وقال بعضهم: بل بعصه يجب على الله تعالى كقول بشر بن المعتمر ومتابعيه: إنه لا يجب على الله تعالى بعد التكليف إلا التمكين وقول أبي علي

(١) (ب) يجب

وأصحاب اللطف: إنه قد يحس الألم من الله تعالى لمجرد دفع الضرر من غير عوض.

وقال جعفر بن حرب: إذا كان الفعل مع عدم اللطف أشق والثواب عليه أكثر جاز برك اللطف، وهذا ينقص قولهم بوجوب اللطف.

وقال الإمام يحيى عليه السلام في الشامل: اتفقت العدلية من الريدية والمعتزلة على القول: بوجوب النطف والعرض والثواب على الله تعالى وغير ذلك من الأمور الواحدة عليه تعالى من أجل التكليف.

فأما ما لا يتعلق بالتكليف كالأفعال المستدأة فلا يوصف بكونه واجباً، وإنما يوصف بكونه نعمة وإحساناً ونفضلاً كأصل التكليف نفسه.

قال وذهب محققو الأشعرية كالخويي والعمري وصاحب النهاية: إلى أنه لا يجب على الله واجب أصلاً لا بتدأ ولا لأجل سبب آخر.

قلت وفي إطلاق القول عن العدلية كافة نظر لما سيُصحح لك إن شاء الله تعالى عنهم.

وقد حكى العبي رحمة الله تعالى وعبره عنهم خلاف هذا وهو أنه لا يجب على الله تعالى شيء، وقد سطر ذلك في الشرح.

ولما حجة على محالها: «ما مر» من أن الطاعات شكر وإن الآلام تفصل لأنها غرض على الخير كأصل التكليف.

ثم يقول: قد ثبت أن الله سبحانه متفصل بإيجاد الخلق وبتكليفهم وزيادة التكليف كالامتحان بحلق إبليس وإمهاله والتحلية بيه وبير من يضلّه، وريادة الشهوة وتكليف الأمور لشاقة كالقتال ونحوه وكقتل النفس في زمان موسى صلوات الله عليه، وامتحان أهل القرية بحروح الصيد يوم السبت وغير ذلك من زيادة التكليف.

وكل ذلك تفصل من الله سبحانه لأنه غرض على استكثار الخير وهو عدل وحكمة لأن فيه تمييز راسخ الإيمان من المتئس به على حرف وإذا كان

كذلك: فلا معنى للإيجاب الألفاظ ولا غيرها على الله تعالى وأما التمكين فهو من تمام التكليف، فلا يصح التكليف إلا مع التمكين فلا يصح أن يقال يجب التمكين ولا يجب التكليف، فهو لما كان التكليف تفضلاً محضاً بالاتفاق فالتمكين تابع له في ذلك، ولا يلزم منه أن يقال: يصح أن يكلف الله عبداً بفعل ولا يمكنه من ذلك الفعل لأنه يكون حينئذ ظلياً والله سبحانه منزّه عن الظلم، كما لا يجوز أن يخلق خلقاً ليعذبه بالبار من غير ذنب.

وأما الثواب: فهو مع كون الطاعات شكراً لله سبحانه كما مر، ومع كونه في مقابلة عمل يسير منقطع في الدنيا تفصل محض.

ثم أحبرنا الله سبحانه بأنه متفضل على المطيعين مريادة الهدى وتنوير الصيرة والإعانة لهم على الطاعة وجميع أمورهم، وذلك من مقدمات ما وعدهم به وتفضل عليهم من الثواب.

وأما العقاب: فهو حق له تعالى لا عظم ولا معنى: أنه مصلحة راجعة إلى العباد وزجر عن ارتكاب لقيح وكسر المنعم^(١)، لأنه عر وحل أعق الأعياء عن الحاجة إلى الحقوق، ولو لم يكن العقاب مستحقاً عملاً وسمعاً لكان المكلف مغرئاً بالقيح، والإغرة بالقيح قبيح وقد أحبرنا الله سبحانه بأن من عصاه وخالف أمره وأتبع هواه سلبه الله زيادة الهدى والتنوير وخلّاه وشأه ووكله إلى نفسه.

وذلك أيضاً من مقدمات ما أعد الله له في الآخرة إلا أن يرجع إلى ربه ويتوب من عظيم ذنبه، قال الله سبحانه ﴿ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون﴾^(٢).

وأما قبول التوبة: فهو تفضل أيضاً وعد الله به عباده وهو لا يخلف الميعاد، وقد كان العاصي عقيب عصيائه يستحق العقوبة عقلاً ولا يدل على ما ذكرناه من أقوال الأئمة عليهم السلام قول الوصي كرم الله وجهه في

(١) (ض) وكفران النعم

(٢) الأنعام (١١٠).

الجنة في بعض خطبه بصيغين ما لفظه:

(ولكن الله جعل حقه على العباد أن يطعموه، وجعل جزاءهم عليه مصاعفة الثواب تفضلاً منه وتوسعاً بما هو من المرید أهله).

وقوله عليه السلام: (قوالله لو حنتم حين الوله العحال ودعوتهم بهديل الحسام وحارتم جواز متبلي الرهبان وخرجتم إلى الله من الأموال والأولاد التماس القرية إليه في ارتضاع درحة عده، أو عمران سيئة أحصتها كتبه وحفظها رسله لكان قليلاً فيما أرحو لكم من ثوابه وأحاف عليكم من عقابه، وتالله لو أنمائت قلوبكم أنبيأً وسالت عيونكم من رعية إليه ورهبة دماً، ثم عثرت في الدنيا ما الدنيا بافية ما حرت أعمالكم، ولو لم تفتوا شيئاً من جهدكم أنعمه عليكم العظم وهذه إياكم للإيمان)

ومن دعاء الصحيفة لرب العابدین علي بن الحسين صلوات الله عليهما (إلهي لو بكيت لك حتى تسقط أشفلم كهي، وانتحت لك حتى يقطع صوتي، وفمت لك حتى تنال قدمي، وركعت لك حتى يحلم صلي، وسحدت لك حتى تنفقا حذقتي، وأكلت تراب الأرض طول عمري وشرمت ماء الرماد آخر دهري وذكرتك في حلال ذلك حتى يكل لساني، ثم لم أرفع طرفي إلى آفاق السماء استحياء منك ما استوجبت بذلك نحو سيئة واحدة من سيئاتي، وإن كنت تغفر لي حين استوجب معصرتك وتغفرو عي حين أستحق^(١) عموك وإن ذلك غير واجب لي باستحقاق ولا أبأ أهل له باستمجات) انتهى.

وروى المؤيد بالله عليه السلام في كتاب (مياسة المریدین) عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لأبي ذر رحمه الله: «يا أبا ذر. إن حقوق الله جل ثناؤه أعظم من أن يقوم بها العباد ولكن أمسوا تائبين وأصبحوا تائبين».

وفي أقوال قدماء العترة عليهم السلام من هذا المعنى كثير.

(١) (ب) استوجب

ولا شك أن لعظ الوحوب على الله سبحانه مبتدع حادث لم يطلقه على الله سبحانه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ولا الصحابة ولا التابعون، ولا قدماء أئمة أهل البيت عليهم السلام المطهرون. «وقالوا» أي قال المخالفون لنا: «قال الله تعالى. ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْمَسْكُوتُ﴾» «أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم»^(١).

ومعنى كتب أوجب كقوله ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(٢).

«قلنا»: ذلك وارد على طريق التشبيه وشبه الله تعالى فعله لرحمته لعباده الواسعة لكل شيء «فعل الواجب المكتوب» الذي يسوجه هو تعالى أو غيره على المكلف «لما كان تعالى لا يخلفه البتة» لأنه تعالى لا يخلف الميعاد «فعبّر عنه بكلمة كُتِبَ كقوله تعالى ﴿وإن منكم إلا واردة﴾»^(٣) أي وارد جهنم «كان على ربك حتماً مقضياً» والحتم والنحنم من صفة الواجب شأنه وزودها بالواجب في كونه أمراً مقضياً لا محالة، وهو أي وزود جهنم «غير واجب عليه تعالى اتعاقباً بينا وبين محالها في هذه المسألة.

واعلم: أن مسألة الألفاظ والمصالح من المسائل الكبار التي كثرت فيها الخلاف بين المعتزلة.

فمنهم من فرق بين المصالح الدنيوية والدنيوية وهم البصرية فقالوا يجب على الله تعالى الدينية لا الدنيوية.

ومنهم: من أوجب الدنيوية كالمزيدة في الأموال وغير ذلك وهم الغدادية.

ومنهم: من لم يوجب شيئاً من ذلك.

ومنهم: من أوجب بعض الدينية، وقد ذكرت شيئاً من ذلك في الشرح ومن تصفحها علم وضعها وإلى هنا انتهى الكلام في القسم الثاني من أقسام هذا الكتاب المبارك ونشرع بعون الله في القسم الثالث منه.

(١) الأنعام (٥٤)

(٢) البقرة (١٨٣).

(٣) مريم (٧١)



فهرس الجزء الاول من شرح الاسس الصغير

فهرس المطبوع الصفحة	الموضوع	فهرس الأصل الصفحة السطر الموضوع
٥	تعريف بالمخطوطات	
١٧	ترجمة المؤلف ..	
٢٣	خطة الكتاب	
٣٧	مقدمة علم الكلام	٧ ١٧
٣٨	حد علم الكلام	٢١ ١٨
٤٠	ثمرة علم الكلام واستعماده	١٨ ٢٠
٤١	فصل في ذكر العقل وكونه عَرَضاً	٢١
٤٦	فصل في التحسين والتفج العقليين	٢٨
٥٧	فصل وما يدرك بالعقل قد يكون بلا واسطة نظري	٤٢
٦٠	فصل والنظر مشترك بين معان	٤٦
٦٣	حاشية حي الوالد العلامة الحسن الخوئي رحمه الله	
٧٥	فصل في الدليل	٧٥ ٥٧
	فرع: ووجود المستدل على الله تعالى	٨٢ ٦٦
٨٢	لازم لوجود الدليل	
٨٣	فصل: ولا مؤثر حقيقة إلا العاقل	٦٧
٩٢	فصل: في الحد	٧٨

٩٥	كتاب التوحيد	٨١
٩٦	فصل: والعالم محدث	٨٢
١٠٩	فرع: وصفات العالم توصف بأنها محدثة	٩٧
١١١	فصل: في ذكر شيء من صفات الله وأسمائه الحسنى	١٠٠
١١٩	فصل: وصفات الله تعالى هي ذاته	١١٠
١٢٤	فصل: في ذكر الإدراك في حق الله تعالى	١١٦
١٣٠	فرع: والله تعالى سامع مبصر	١٢٤
١٣١	فصل: في تنزيه الله سبحانه عن الحاجة	١٢٥
١٣٢	فصل: في تنزيه الله تعالى عن مشابهة خلقه	١٢٦
١٣٣	فرع: والله تعالى ليس بظلي مكان	١٢٨
١٣٥	بحث: في ذكر العرش وكونه عبارة عن عز الله وملكه	١٣٠
	بحث: في ذكر الكرسي المذكور في القرآن	١٣٢
١٣٧	وكونه عبارة عن علم الله تعالى	
١٣٩	فرع: والله تعالى ليس بمقتض خلقه	١٣٥
١٤٠	فرع: والله تعالى لا تحمله الأعراض	١٣٦
	بحث: في اللوح المذكور في القرآن وكونه	١٣٧
١٤١	عبارة عن علم الله سبحانه	
١٤٣	فرع: والله تعالى لا تدركه الأبصار	١٤٠
١٤٦	فرع: والله تعالى لم يلد ولم يولد	١٤٤
١٤٨	فصل: والله تعالى لا يبورز عليه الفناء	١٤٦
١٥١	فصل: والله لا إله غيره	١٥٠
١٥٦	فرع: ولا قديم غير الله سبحانه وتعالى	١٥٦
	فصل: ولم يكلف الله عباده العقلاء	١٥٧
١٥٦	من معرفته إلا ما مر	
١٦٠	بحث: في تحريم التفكير في ذاته تعالى	١٦١
	فصل: وكون الله عالماً بما سيكون وقادراً	١٦٢
	على ما سيكون لا يحتاج إلى ثبوت ذات ذلك	
١٦٠	المعلوم والمقدور في الأزل	

باب الاسم والصفة	١٦٥
١٦٣	
تمهيد: لمعرفة ما يجوز إطلاقه على الله تعالى	١٧٢
من الأسماء بطريق المجاز أو الحقيقة أو ما لا يجوز	١٦٩
فصل: ولا يجوز أن يجري على الله من الأسماء	١٩٧
إلا ما تضمن مدحاً	١٨٩
فرع: والجلالة اسم لله بإزاء مدح وليس يتعلم	٢٠٢
١٩٤	
فصل: في الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل	٢٠٧
١٩٧	
فرع: والله خالق ما سيكون حقيقة	٢١٠
٢٠٠	
فصل: ويختص الله من الأسماء بالجلالة	٢١٣
٢٠٣	
كتاب العدل	٢١٦
٢٠٥	
فصل: في حقيقة الحسن والقبح مطلقاً	٢١٧
٢٠٦	
تنبيه: وجه قبح القبيح الشرعي هو كونه كفر نعمة	٢٢٤
٢١٢	
فصل: وللعبد فعل يحدثه على حسب إرادته	٢٢٧
٢١٤	
مناظرة الإمام الهادي إلى الحق بمحمد بن الحسين	٢٢٩
عليه السلام عندما دخل صنعاء	٢١٦
٢١٦	
فصل: وأفعال الله أفعال قدرة لا غير	٢٣٣
٢١٩	
فصل: والقدرة غير موجبة للمقدور	٢٣٧
٢٢١	
فرع: ومقدور بين قادرين متفقين ممكن	٢٤٣
٢٢٧	
فصل: في الإرادة	٢٤٧
٢٣٠	
فصل: في رضا الله ومحبه والولاية	٢٥٩
التي بمعنى المحبة	٢٤٠
٢٤٠	
فصل: والله مراد لجميع أفعاله	٢٦١
٢٤٢	
فصل: في بيان معاني كلمات من التشابه	٢٤٦ ٢٦٦
٢٤٧	
معنى الهدى	١١ ٢٦٦
٢٤٧	
معنى الضلال	٩ ٢٦٩
٢٥٠	
معنى الفتنة	٦ ٢٧٢
٢٥٢	
تنبيه: في معنى الاختبار والابتلاء	٤ ٢٧٤
٢٥٤	
معنى الطبع والحتم	٣ ٢٧٦
٢٥٥	

٢٥٨ معنى التزيين	٦	٢٧٩
٢٥٩ معنى القضاء	٣	٢٨٠
٢٦١ معنى القدر	١	٢٨٢
٢٦٢ معنى قدر مُشْتَدًّا	١١	٢٨٣
٢٦٣ فرع: والقدرية هم المجبرة		٢٨٥
٢٦٧ فصل: والله تعالى علل حكيم		٢٨٩
 فصل: والله تعالى متفضل بإيجاد الخلق		٢٩٢
٢٦٧ مع إظهار الحكمة		
 فصل: والألم من فعل فاعل قطعاً وهو إما الله		٢٩٥
٢٧٣ سبحانه أو العبد		
 فصل: قال الهادي يحيى بن الحسين عليه السلام		٣٠٧
 وما وقع من المكلف من الآلام ونحوها على غيره		
٢٨٣ عدواناً ولم يتب زيد في عذابه		
٢٨٨ فصل: في العوض ودوامه		٣١٣
 تنبيه: لا بد أن يكون العوض بالغاً مبلغاً بحيث لا يختلف		٣١٥
٢٩٠ العقلاء في اختيار الألم مكانه		
٢٩٠ فصل: والأجل وقت إذهاب الحياة		٣١٦
٣٠٠ فصل: والروح أمر استأثر الله بعلمه		٣٢٧
٣٠٣ فصل: في ذكر فناء العالم		٣٣٠
٣٠٩ فصل: في الرزق		٣٣٨
٣١٣ فرع: والرازق هو الله تعالى		٣٤٢
٣١٤ فصل: والتكسب جائز		٣٤٣
٣١٥ فصل: في الأسعار والوجه في ذكرها		٣٤٥
٣١٦ فصل: في التكليف		٣٤٦
٣٢٠ فصل: في اللطاف		٣٥١
 فصل: وما يفعله الله قطعاً لا يقال بأنه واجب عليه		٣٥٥
٣٢٣ لإيهامه التكليف		
٣٣١ فهرس الجزء الأول من شرح الأساس الصغير		



مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران
تهران - خیابان ولیعصر - پلاک ۱۶۷ - طبقه ۱
تلفن: ۸۸۸۸۸۸۸۸ - فکس: ۸۸۸۸۸۸۸۸
وبسایت: www.nli.ir